الموضوعات

د. حسن حنفي

من بيروت الى النهضة : أسئلة واختيار

منذ العدد 23 من «الثقافة الجديدة» قررنا ان نجعل من اجتياح بيروت، من وضع القضية الفلسطينية، ومن انتشار الزمن الاسرائيلي، مدخلا، وها نحن نستمر بتغيير مكان القراءة والاسئلة. نجري في هذا العدد حوارا مع د. حسن حنفي يتم على اثر «ندوة اصلاح المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر»، وما طرحه د. حنفي من وجهة نظر في تحليل الواقع العربي الحديث، واعادة صياغة اشكاليته. لا يكفي القول بأن الحوار ــ الجدال هو الصيغة التي يطلبها وضعنا الراهن، وهو ايضا وسيلتنا لتذويب الحواجز، لان المهم هو كيف نطور الحوار نحو معرفة مؤسسة ومغيرة ترى الى الدمار في تكامله، والى المقاومة في امكانيتها، الى السؤال في ضرورته.

ث. ج. : اود ان ننطلق في هذا الحوار من سؤالين اساسيين : ما هو المشكل الرئيسي للتاريخ وللواقع العربي الاسلامي ؟ وما هي الاشكالية المركزية لوضعنا الفكري ــ الثقافي في نظركم ؟

ح. حنفي : لو اردت ان اعبر ليس فقط عن همي أنا، بل عن هموم المثقفين العرب، وأسمح لنفسي بالحديث باسمهم، لقلت إننا نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي، هذه الظاهرة هي **ظاهرة الاحباطات المستمرة**، الاجهاضات المستمرة، وكأننا نقع بمجرد أن نتعلم السير، لم يحاول احد حتى الآن أن يفكر : لماذا حاولنا ولكن هذه المحاولة تنتهي باستمرار الى فشل اقرب مما نتوقع، حتى اننا نبذر ولا يأتي حصاد ؟

أعطي نماذج من التاريخ، واسمحوا لي ان اعطي نماذج من مصر، ونماذج من العالم العربي... بعد تعاليم الطهطاوي، وتعاليم الافغاني وغيرهما، قامت ثورة عرابي في 1882 باسم الدستور، والدفاع عن الفلاحين، والحرية ضد توفيق المتعاون مع الانجليز. فإلى ماذا انتهت الثورة ؟ اجهاض مبكر، وفشل، واحتلال. كانت المحاولة من الجيل الثاني، لطفي السيد وغيره، ومنها خرجت الاحزاب الوطنية المصرية. قامت ثورة 1919 بناءً ايضا على فكرة الشعب، والحرية والدستور والنضال ضد الاستعمار... وماذا كانت النتيجة ؟ انتهت ايضا الى نوع من الليبرالية لا كنظام سياسي، ولكن كنظام اجتماعي، كان الاقطاع، وبالتالي فشلت الحياة السياسية وضعفت قضية العدالة الاجتماعية. وبالرغم من النضال ضد الاستعمار، كان

هناك نوع من التعاون مع الغرب، مع باشوات مصر الوطنيين، ولكنهم كانوا يرون ان الحليف هو الغرب. ثم بعد ذلك، بعد ثورة 19، استمر النضال ضد الانجليز، ودخل الفكر الاشتراكي في اتون المعركة، وظهرت الطليعة الوفدية واليسار المصري، من خلال الحركات الوطنية، وفي اواخر الاربعينات كانت مصر تغلي، وكانت حبلى بالثورة، اختطفها الضباط الاحرار، وقاموا ربما بأروع انجاز على المستوى الاجتماعي فيما يتعلق بالاصلاح الزراعي، والتصنيع، وتكوين القطاع العام واعطاء العمال حقوقهم، ولكن تحولت الثورة الى ثورة مضادة من الداخل، وتحول المشروع القومي العربي من مناهضة الاستعمار والصهيونية الى الاستسلام، من الدفاع عن الحريات الى قهر وتسلط، من وحدة الامة الى تحزب وطائفية وحروب اهلية، من تجنيد الجماهير وادخالها في اتون المعركة، الى نوع من ابعاد الجماهير، وتحول المشروع العام في ايدي الفئات الحاكمة. أقول اذن، هذه هي الظاهرة التي اسميها ظاهرة **الاجهاضات المستمرة**، ونحن ابناء جيل واحد، يعني لو اخذت المشرق العربي الذي قارب الخمسين عاما فستجد انه عاصر معظم هذه الاجهاضات، رأى الثورة العرابية، ورأى الثورة المضادة، ولا ندري كم تجربة سيراها ايضا. هذه الظاهرة هي التي اتوقف امامها باستمرار، وأشخص بها المرحلة الحالية التي تمر بها المجتمعات العربية. الا يمكن ان نضمن، مرة، ثورة دائمة بأي شكل كان ؟ كيف نستطيع ان نطمئن الى ان اي محاولة ــ سمها نهضة، سمها ثورة، سمها اصلاح، سمها تمرد سمها غضب، لا تهم التسمية الآن ــ لكن ألا يمكن ان تنجح محاولة ؟ جربنا الليبرالية والمحافظة الدينية، والتحالفات مع الأحزاب التقدمية، والقومية. جربنا كل شيء، ولكن مزيدا من الاراضي المحتلة، من القهر، ومن التفاوت الطبقي، كأن مشروعنا القومي باستمرار يحتوي في داخله على مشروع قومي مضاد. يعني اذا كان ابن خلدون قد وصف تطور الحضارة بأربعة اجيال : جيلين للنهوض وجيلين للسقوط، فنحن في جيل واحد رأينا اربعة اجيال. اقول اذن، هذا تشخيص للمرحلة التاريخية، والتحدي الحقيقي أمامنا نحن المثقفين العرب، هو طرح هذا السؤال : **ما هي شروط الثورة الدائمة ؟ ما هي مقومات النهضة التي لا تحتوي على انتهائها بمجرد بدايتها ؟ كيف تستطيع ان تكون لك رؤية تاريخية**، موضوع تاريخي. خلال العمل السياسي، فلا وعي سياسي بلا وعي تاريخي، هذا يتم في قومية وكأن كل نظام حاكم لا يهدف الا الحاكم وما بعده الطوفان. ربما كنا نحزن، لاننا نعيش الآن **عصر الهيمنة الاسرائيلية**، ولكن لا يهم الآن، الذي يهم الآن هو الاعداد لمئة سنة حتى تستطيع ان تضمن بعدها كيف يتحول المد التاريخي لصالحك، أي كيف يمكن اعداد جماهيرك وفكرك ونظمك الاجتماعية، وأبنيتك الفوقية وهياكلك الاقتصادية، كيف يمكن ان تعد بأكبر قدر ممكن من الضمان مستعينا بالتجارب الماضية، كيف يمكن ان تؤسس ثورات ربما لا تقطف انت ثمارها، ولكن حتى يمكن بعد ذلك ان تضمن في هذه المرة، ان اي حركة تقدم اجتماعي او اصلاح، او ثورة لا تكبو بمجرد ان تنشأ، هذه في رأيي هي الاشكالية الحقيقية.

ث. ج. : اذن بالنسبة لكم، كتتمة للسؤال، ما هو موقعكم من هذا التأمل ؟

حنفي : ربما موقعي من هذا التأمل هو الآتي، او نتيجة تأملي لهذه الظاهرة هو الآتي: الحاضر ما هو الا تراكم للماضي، وان المحلل السياسي، لابد وأن يحلل الحاضر جيدا حتى يَعْثُر على هذا التراكم. نحن شئنا ام لم نشأ **مجتمعات تراثية**، اي انها ترى ان الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة، وما اكثر الاستشهاد بـ « قال الله » و « قال الرسول » الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ « قال الحاكم » و « قال الزعيم » و « قال الرئيس »، او الاستشهاد بالأمثال العامية، وسير الابطال.اقول اذن، هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوربي، اي **التحول في نظرية المعرفة**. ذلك ان المعرفة الأوربية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من العقيدة، او من ارسطو، ولكنها تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحس، اي ان مصادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة،هي مصادر قبلية وليست مصادر بعدية، وهذا واقع لا مفر منه، لانه لم تبدأ حتى الآن لتحويل نظرية المعرفة، ونظرية الانسان من انه روح أساسا الى انه بدن، اقول اذن : إن تحليل الحاضر من اجل العثور على مكوناته التاريخية هو مانحتاج اليه. ما الذي اشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي، اشاهد انه كان هناك نوع من التعددية، بمعنى كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة، فرق كلامية مختلفة، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فانها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة. وبالفعل كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة، مثلا الدولة الأموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة وهذا شيء طبيعي في اي مجتمع. وكانت المعارضة على نوعين : معارضة سرية مثلها تراث الشيعة، ومعارضة علنية، اما علنية في الداخل مثلها تراث المعتزلة، او معارضة علنية من خارج الدولة وعلى الحدود تقض مضاجعها، كما تفعل الآن في لندن وفي باريس، وهي معارضة الخوارج، اذن، هذه هي صورة العقائد والثقافات، وظلت التعددية تقريبا على ثلاثمائة عام وربما اربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شيء. انتهى تراث المعارضة، اما بالقمع او بمؤامرات الصمت، وظل تراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية، ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن، فنحن الآن، يعني وعينا القومي في كفتين : تراث السلطة وتراث المعارضة، او احادية النظرة وتعددية النظرة، هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي اربعمائة عام من تراث التعدد. وعينا التاريخي، والسياسي غير متفكافئ الكفتين، يعني انا اعرج اسير بقدم واحد، او انا اعور ارى العالم بعين واحدة. في رأيي هذه هي الجرثومة الحقيقية، هذا هو حجر العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير وحركات الاصلاح والثورات العربية، وهي ايضا السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغله،

فبالرغم من موقفنا، ومن صراعنا للاستعمار نراه يعود، و ما اسهل ان يعود، لانه يعرف جيدا ما التراكم التاريخي الذي تعيش فيه انت الآن. والاستعمار ليس مجرد عدد الطائرات والبوارج الحربية، وجيوش الانتشار السريع. الاستعمار في مركز المخابرات الأمريكي يجند كل علماء امريكا بمن فيهم الفلاسفة، والمفكرين وعلماء الانسان، والمستشرقين، ولا توجد جامعة او مركز بحث يخص الشرق الأوسط الا ويعطي مواده لمركز المخابرات،وبالتالي ما اقوله هو في صميم المعركة السياسية مع انها تبدو ثقافة. فالسياسة الآن تقوم على اساس الثقافة،فالاستعمار يعرف انه يمكن بالجيوش ان تثير الشعوب لكن من خلال الثقافة، اي الاستعمار المقنع، يمكن ان يدخل الاستعمار. فالكل يعلم ان وعينا التاريخي في ألف عام من المحافظة هو الذي ساد، أي تراث السلطة : طاعة الله، وطاعة الرسول، الرأي الواحد، النص، المعرفة القبْلية، يكفيك ان تقول لا الاه الا الله، ولا يهم العمل، لا بالنسبة لك حتى لا تفعل، ولا بالنسبة لغيرك حتى لا يحكم على افعالك مادام «لا الاه الا الله» هو الاساس، وهذا تعريف اهل السنة للمسلم، وأن اهم شيء في الدولة هو الايمان والحاكم، صفته وشكله وطوله وعرضه ومميزاته... الخ. أما المؤسسات فلا قيمة لها ولا احد يفكر فيها، دور الشعوب في الرقابة لا أحد يفكر فيه. اذن في الوقت الذي تمدد فيه 500 عام الى ألـــف عام أو 800 عام وفيه المحافظة حتى يكون وعينا متكافئا، يعني متوازي الكفتين انا في رأيي هذا هو الشرط الأساسي لنجاح اي ثورة قادمة، لانك لو قمت بحركة ثورية ووعيك القومي غير متكافئ الكفتين ما اسهل على الاستعمار، بتعاون مع النظم الرجعية ان يلعبوا على كفة المحافظة الدينية ويكسروك ويطعنوك في كل شيء والجماهير معهم، لأن ثقل ألف عام اكبر بكثير من ثقل 500 عام، اذن موقفي انا هو **ضغط المحافظة الى اقصى درجة واعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية**، وهذا عمل عدة اجيال وهذا الذي اسميه الموقف من القديم، نقد التراث، التعامل مع القديم حتى استطيع ان امنع معوقات التقدم، اي المحافظة التقليدية، واعطي فرصة اكثر لبواعث النقد والتعددية، والخيار، والعقلانية، والمشاهدة، والحس، واهمية العمل، والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في الرقابة على الحكام. هذا هو في رأيي الجرثومة الحقيقية، التي لا يلتفت اليها احد. لو انا اعطي نصيحة للمخابرات الامريكية لقلت الاتي : اتركوا الأحزاب الشيوعية تقول، والحركات العلمانية تقول، والاحزاب اليسارية تقول،وكل شيء يقول، فالمشايخ معي والحكام معي وثقافات الشعب معي والاقوال العامية معي، وتفسيرات قال الله وقال الرسول معي، فهؤلاء المثقفون العلمانيون التقدميون والليبراليون والماركسيون والقوميون ما اسهل ان اعطي لكل واحد منهم مجلة وجريدة وأهيئ لهم انتخابات وأعين لهم نائبين، ثلاثة، اربعة،عشرة في البرلمان، صورة من الديمقراطية، ولكن التاريخ معي.

ث. ج. : اذا سمحتم لدي بعض الملاحظات، اجملها في التالي : أليست الصورة التي تقدمون عن التاريخ والواقع العربي صورة جزئية. تأخذ فقط تاريخ الفشل ولا تأخذ

تاريخ النجاحات وكأننا خلال مائتي سنة لم نتقدم اي خطوة، في حين نلاحظ ان هنالك مظاهر متعددة للتقدم،ثم ان النموذج الذي تقدمونه في حديثكم دائما هو اما في الحاضر مصر، او تتحدثون عن نماذج من الماضي، ثم تتحدثون عن الثورة وعن النهضة، وكأنهما برنامج واحد، فما هو المطروح بالفعل، هل الثورة ام الاصلاح ؟ ثم يظهر من حديثكم، وكأن الوعي الحاضر هو استمرار للوعي الماضي، ألا يلغي ذلك علاقة الوعي بالواقع ؟ ثم هل المشكل موجود في الفكر ام موجود في الواقع ثم في حديثكم يظهر وكأنكم تلغون العامل الخارجي، اي بالخصوص الاستعمار الغربي والاستيطان الصهيوني ؟

اعتقد في تدخلي ان هنالك، في حديث الاستاذ حنفي، نوعا من رصد يتعلق بالاشكال للواقع العربي والاسلامي الراهن، ولكن يظل هنالك جانب آخر غائب وهو التفسير، كيف الكبوة، اذا كنا نتحدث عن الكبوة، لانني اعتقد.انه لا يمكن للكبوة ان تتحول الى تغير ايجابي تتعرف ذاتها، وربما من نقائص الواقع العربي الراهن، ومن ضمنه الثقافة،انه لم يستطع ان يتعرف ذاته بما فيه الكفاية، لان هنالك ادوات كان من الممكن ان تلعب هذا الدور ولكنها ظلت غائبة، لاننا في كثير من الأحيان نُقصيها باسم الاصالة. تلك الأدوات ، ربما الثقافية والمعرفية التي كان من الممكن ان تلعب دورا في تفسير الواقع العربي الراهن في كثير من الأحيان يتم اقصاؤها باسم الأصالة. نقطة ثانية اريد ان اشير وربما اشار اليها عبد الصمد من قبلي وهي انني اختشى ان يصبح كلامنا عن الكبوة والسقوط والتراجع في الفكر العربي كثيرا. خاصة وانني مع كلامك في « ندوة الاصلاح » التي شاركت فيها قبل شهر، ثم الآن استعيد ايضا حديث الاستاذ الجابري في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» فهو ايضا يتحدث عن توقف الفكر العربي عن الانتاج الفاعلي،وأخشى ان يصبح هذا الحديث احدى الظواهر السلبية في الفكر العربي الراهن، بحيث يصبح الفكر العربي الراهن قادرا بصورة واضحة على ان يقدم سلبياته ولكنه غير قادر على ان يرصد ايجابياته، اليس في الفكر العربي منذ مائة عام اي نوع من التقدم ؟ هذا السؤال خطير، وأتساءل عن الذين يسجلون في الفكر العربي كبواته ولا يسجلون ايجابياته، هل هم يسجلون حقيقة موضوعية ام واقعا ذاتيا ؟

ح. حنفي : إن الانسانَ باستمرار يفكر فيما ينقصه اكثر مما يفكر فيما لديه، كلنا نعترف ان معارك النهضة التي بدأت منذ مائتي عام انتصرت في كثير من مواقعها، ونحن الآن نتمتع بالاستقلال وبالفكر بناء على هذه المعارك القديمة، فتركيزي على ما ينقص لا ينفي على الاطلاق الايجابيات، ولكنني سأعيد النظر في هذه الايجابيات بالصورة الآتية : يقاس كل نجاح وفشل بمقدار الاهداف التي يضعها كل مشروع أمامه، فاذا حقق هذه الاهداف كان نجاحا تاما، ويكون الخطأ ليس خطأ هذا الجيل الذي وضع هذه الأهداف باعتبارها مشروعا، ولكن خطأ الجيل الثاني الذي لم يجدد هذه الاهداف ولم يطورها ولم يغيرها بناء على منطلقاته

الجديدة.اقول الآن : ماذا كان الهدف، لو اخذنا هذا التقسيم الشائع في النهضة العربية المعاصرة منذ القرن الماضي:هناك ثلاثة تيارات رئيسية : الاصلاح الديني في مدرسة الافغاني، محمد عبده، رشيد رضا... والاصلاح العلماني شبلي شميل وسلامة موسى... ثم مدرسة الفكر السياسي الاجتماعي الليبرالي مدرسة الطهطاوي وطه حسين والعقاد وخير الدين التونسي وابن ابي ضياء... لو اخذنا التقسيم الشائع الذي يقوله جميع الباحثين، وأخذنا الغايات التي حددها كل تيار : / بالنسبة لحركة الاصلاح الديني : مقاومة الاستعمار في الخارج والطغيان في الداخل، مقاومة الاستعمار بالاعداد الديني والسياسي للاستعمار البريطاني والفرنسي ومقاومة الطغيان في الداخل بتأسيس نظم برلمانية دستورية وملكيات مقيدة، التركيز على بعض جوانب الحياة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية وربما توحيد الامة بدلا من البعثرة والتجزئ... في رأيي هذه الاهداف حُقِق معظمها. فالاستعمار المباشر لا وجود له، اي الاحتلال العسكري لمناطق كما هو الحال في قناة السويس، وفي الشام او مراكز عسكرية في الحجاز او في المغرب لكن بوجه عام تسعون في المائة من مقاومة الاستعمار الفعلي تحقق وبالتالي ليست صورة الامة في القرن الماضي هي صورتها في القرن الحالي، فيما يتعلق بالقضاء على السلطة المطلقة للحكام، في الظاهر لدينا مجالس نيابية ودساتير وبرلمانات وصحف... ومن ثم ما كان ينادي به الافغاني، ومحمد عبده من ضرورة مشاركة الشعب من خلال ممثليه، وضرورة تقييد سلطة الحاكم نجده متحققا رسميا لا ادري ربما فيما يتعلق الى اي حد الحاكم قد جددت سلطته والى اي حد هو لم يضع الدساتير بناء على مصالحه ومن ثم ما اعطاه باليمين اخذه باليسار، هذا فيه نقاش، لكن على الأقل من حيث الشكل كلنا نملك دساتير ولنا نظم برلمانية... فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية، حقق معظمها في الثورات العربية، ربما بعد اموال النفط ازدادت المشكلة تفاقما، لكنْ هذه لم تكن تخطر ببال المصلحين في القرن الماضي فيما يتعلق بوحدة الامة، طبعا هناك مؤتمرات قمة وهناك محاولات للتوحيد. وعلى الأقل فيما يتعلق بالاهداف القومية هناك نوع من المشاركة والاستشارات المتبادلة. ومن ثم فان مشروع الاصلاح الديني عند الافغاني ومحمد عبده، كما تمت صياغته في القرن الماضي، حقق نجاحه لكن الخلاف هو لماذا نحن ابناء الجيل الرابع او الخامس من الحركة الاصلاحية لم تطور مشروع الاصلاح ؟ لو قارنت صورة المجتمعات الاسلامية في القرن الماضي مع صورة الغرب، لو انا كنت اعيش في القرن الماضي في وقت الافغاني ورأيت ما عليه الغرب من تقدم ورأيت ما أنا عليه من تأخر لربما وقعت في الانبهار بالغرب كما وقع فيه الاصلاح الديني، لكن عيبي انا انني لم اغير شيئا، بالرغم من ظهور النتائج السلبية للانبهار بالغرب .

ما اسميه ظاهرة التغريب لدى الجيل الرابع والخامس ان كل شيء يأتي من الغرب، من العلوم والثقافة والسياسة، والانقطاع عن التراث والدعوة الى الغرب كثقافة عالمية. ربما لو عاش الافغاني لغيَّر، فمسؤوليتي أنا **انني لم اغير الغرب كنمط للتحديث**. هذا كان سائدا وله شرعية في القرن الماضي وعلى أساسه قامت الثورة الكمالية في تركيا، وقامت على أساسه

الليبراليات في العالم العربي، والانظمة الحاكمة، ولكن بعد انهيار الثورة الكمالية في تركياوزيادة تغريب تركيا ووقوعها في الاحلاف العسكرية الغربية وانهيار الاقتصاد في تركيا، لم يراجع احد فكرة الغرب كنمط للتحديث، ما الذي حدث ؟ اشتداد الحركة السلفية في تركيا، تكفير كمال اتاتورك، واشتداد اليسار في تركيا كرد فعل على التغريب، والجماهير لا تدري ماذا تفعل لانه لم يقم احد حتى الآن بمراجعة مشروع او نمط التحديث الذي اخذه الاصلاح. ربما كان الاصلاح في القرن الماضي بالنسبة للتراث القديم دفاعا عن الهوية ضد الغرب، فالتزم بالتراث والتزم بكل ما لدينا من اصالة في الفكر وفي الحكمة وفي العلم، ومن ثم وقف من التراث موقفا خطابيا، ومن ثم اذا وقفت انا من التراث موقف المدافع، يكون خطئي انا وليس خطأ الاصلاح، ومن ثم علي اخذ موقف نقدي من التراث، تحليلي للتراث مبينا نشأته والظروف التي ساعدت عليه وانواعه، وكيف استخدمت العقائد في معترك الحياة السياسية... ربما خطئي انا، لانني لم اوظف جهود التنوير في القرن الماضي، في عدم اخذ موقف نقدي من التراث، ربما ليس خطأ الحركة العلمية العلمانية انها نادت بالعلم، وبالفيزيقا وبالرياضيات، وكانت مجلة « **المقتطف** » تعطينا آخر المكتشفات العلمية الغربية، واعتبار أن النظريةالداروينية، هي العلم وأنه لا شيء غيرها. وطبعا هذه كانت صورة العلم في القرن 19، ولكن خطئي انني مازلت اتصور ان العلم هو الاكتشافات العلمية او الاختراعات العلمية او القوانين العلمية، وليس التصور العلمي للعالم. العلم في القرن 19 جاء نتيجة نضال طويل ضد سلطة الكنيسة وسلطة ارسطو وسلطة بطليموس في الفلك، الى وقوف غاليلي في محاكم التفتيش، الى نيوتن، الى العلم في القرن 17، الى الميكانيك، ومن ثم يأتي ما يسمى بالانجاز العلمي. نحن نريد ان نأخذه ثمرة دون غرس، وبالتالي نفقد العلم والتكنولوجيا دون ان تتوفر لدينا الرؤية العلمية للعالم. وأنا في رأيي ان اهم شيء في العلم ليس هو النتيجة العلمية او القانون العلمي ولكن المدخل او موقف الانسان من الطبيعة الذي ادى في النهاية الى الوصول الى القانون العلمي. هذه المراجعة لم اقم بها أنا. ما العلم ؟ هل هو النتيجة ام المقدمة ؟ هل هو القانون ام الموقف من الطبيعة ؟ فنحن ننقل التكنولوجيا، ونريد ان نرسل صاروخا الى الفضاء وقمرا صناعيا للاتصالات اللاسلكية، وفي نفس الوقت يظل تصوري للعالم تصورا اسطوريا، تصورا متخلفا، لا أعرف بالضبط ما هي علاقة الانسان بالطبيعة، وكيف اتصور الطبيعة، ولا اعرف بالضبط ما هي العلاقة بين العلة والمعلول. وكما اضرب المثل باستمرار، فاتصور انني في قرية في مصر او المغرب او تونس او ليبيا وأدخلت آلة حديثة جدا، تدخل من ناحية فيها برتقالا تخرج من ناحية اخرى معلبات عصير، تدخل من ناحية فيها بقرة تخرج من الناحية الاخرى معلبات لحوم مطحونة. تأكد انه بعد جيل او جلين، او ثلاثة اجيال في هذه القرية، بعد، ان تتوقف الآلة ربما، او يصيبها عطب فني او انقطاع كهربائي، ستجد ان مجموعة فلاحين قد اقاموا فوقها قماشا اخضر والبسوه طربوشا وبنوا حوله سورا، وظلوا يذكرون عنه ان هذا هو الشيخ الآلة او الشيخ، لان تصوراتهم للعالم لم تتغير. هناك، ربط صوري بين العلة والمعلول. هناك

ظواهر طبيعية يمكن السيطرة عليها من خلال معرفة قوانين الطبيعة، فلا تحدث معجزة في العالم، لكن تصورات الناس للعالم مازالت تقوم على الاعجاز وعلى المعجزة، فلا يوجد ربط ضروري بين العلة والمعلول. **ومن ثم حولوا العلم الى اسطورة** ، ونحن نتكلم الآن عن العلم وعن التكنولوجيا كأنهما المخلّص، وكأننا نتكلم عن المهدي كمخلص، والحديث عن العلم والتكنولوجيا والحداثة باعتبارها مخلّصا، والحقيقة ان العلم والتكنولوجيا والحداثة ليست معجزة ولا إعجازاً ولكن كما اقول تراكم تاريخي طويل، بل مشروط بموقف الانسان من الطبيعة. ربما ليس خطأ الفكر الليبرالي عند الطهطاوي انه اعجب بالثورة الفرنسية وبروسو ومونتيسكيو وفولتير، وليس خطأ الطهطاوي هو انه تصور الدولة القومية في مصر واقامة دساتير، ولكن الخطأ خطؤنا نحن اننا لم نر ربما الآثار السلبية لليبرالية على قضية العدالة الاجتماعية، ومن ثم لم نزاوج بين قضية العدالة الاجتماعية والمساواة وبين قضية الحريات، ومن ثم نشأ الاقطاع من براثن الليبرالية . اقول اذن ان مشروع الاصلاح بتياراته الثلاثة في القرن 19، في أهدافه التي حددها، وفي الوسائل التي استعملت، اي في القرن كنمط للتحديث وفي النخبة كوسيلة للتحديث، مشروع جيد وحقق اهدافه، ولكن الخطأ خطؤنا نحن اننا لم نغير الاهداف طبقا للتغيرات التي حدثت في الواقع، فاكتفينا بتغيير الوسائل. فهي ليست كبوة النماذج الاصلاحية في القرن الماضي، بل كبوتنا وفشلنا نحن في أننا لم نغير ولم نطور تصورنا.

ث. ج. : اذا سمح الاستاذ حسن حنفي اقول الآن هناك امكانية تشخيص معطيات مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة من خلال ما آل اليه الوضع في بيروت. وما رأيناه قبل الغزو الاسرائيلي لبيروت وبعده هو ظهور نوع من النقد لمجمل الخطابات التي كانت تدعي الحقيقة في عدة مجالات، وفي مقدمتها الخطابات السياسية، والخطابات الايديولوجية، رغم ان هذا النقد لم يترسخ بعد، ولم يملك ادوته الواضحة. انا اعتقد ان القول بكون الجيل الرابع والجيل الخامس هو الذي يتحمل نتائج اخطائه» هو نوع من تبرئة مشروع النهضة ككل، وباعتقادي ان المنطلق النهضوي والتحديثي في العالم العربي كله مطروح للتساؤل. (وهنا نعود لما طرح من قبل) ما هو هذا العامل المشترك، المؤدي للاخفاقات المتتالية ؟ الا يمكن ان نبحث عن العامل المشترك بين جميع انماط المشاريع النهوضية والتحديثية في العالم العربي والاسباب التي ادت الى هذا الفشل في نهاية التحليل ؟ الآن، نموذج بيروت هو تكثيف لهذه اللحظة الفاشلة وللاختيارات الفاشلة في العالم العربي، ومن ثم فان اعتبار الاجيال الاولى من مشروع النهضة قد اعطت تصورا صحيحا ومتقدما، وان الخطأ يكمن في الجيل الرابع والجيل الخامس، هو نوع من الفصل بين الاجيال، بينما هناك قضايا عديدة مشتركة. اذا ما قارنا بين الطهطاوي وبين احدث لحظة فكرية نعيشها في العالم العربي، نحس بان هناك خصائص مشتركة سواء في التصور للعالم او للممارسة الفكرية او للعلاقة بين الممارسة الفكرية والممارسة العملية، اذن، ربما كان مطروحا علينا في العالم العربي ان نذهب الى ابعد من تجزيء اللحظات

ونرى الى المجموعة، او بالاخرى، نقوم بالبحث في قوانين هي اكثر ترسخا سواء في وعينا او لاوعينا، في فكرنا او في ممارستنا بصفة عامة. فتبرئة جيل وتخطئة جيل آخر ليس هو التشخيص الكافي في الاقناع من حيث ارتباط المشاريع في الوصول الى هذا التكثيف الموجود في بيروت كما أن الوقوف عند «المجتمع التراثي» و «التغريب» ليس كافيا رغم الاضاءات الواردة في الحديث، والخصائص (أو العناصر) هي ما يطبع هذه المظاهر الأولية التي ما نزل نتوقف عندها.

ح. حنفي : سآخذ قضية ما حدث في بيروت، هو في حقيقة الامر ما حدث بعد الاتفاق وفرض السلام على مصر واخراجها، ثم فرض السلام على بيروت (وسوريا قادمة والاردن قادمة وعصر الهيمنة الاسرائيلية قادم.) هذه هي الصورة التي نستعد كلنا من اجلها الآن، ربما كان عبد الناصر يخفي اعظم مما كان، بمعنى ربما كان الجدار الاخير، فبالرغم من هزيمة 67، الا انه قال لا مفاوضة، ولا صلح، ولا اعتراف، كان هذا يمثل نوعا من الصمود، لكن بالرغم من وجود حرب تشرين، استعمالها عسكريا، وسوء ادارتها سياسيا، كما يقال الآن في الصحف، ربما سنشاهد **عصر الهيمنة الاسرائيلية القادمة، فما العمل ؟** ما هي الخريطة الحالية لنا نحن المثقفين الآن، ما هو دورنا ؟ ماهي امكانيات التحرك بالنسبة لنا ؟ ما هو رصيدنا كما وكيفاً، ما هي علاقاتنا بالسلطة وقدرتنا على التعبير عن مصالح الجماهير ؟ الخريطة كالآتي: هناك الحركة التقدمية العربية التي تضم فصائل عديدة بما فيها الليبراليون الآن، الذين كانوا ضحية الثورة العربية في اوائل الخمسينات، فأصبحوا جزءا من الحركة التقدمية العربية، بمناداتهم للحرية وبمناهضة الاستعمار، وبالغاء المعاهدات المكبلة للشعوب العربية. اقول ان الحركة التقدمية العربية هي التي حكمتنا في آخر جيل، والهزائم التي نراها حاليا (وانا هنا لا اوزع المسؤولية ولا أوزع الاخطاء ولكن هذا هو الواقع) هي بالفعل هزائمها، والحركة التقدمية العربية حاكمة في اكثر من نصف العالم العربي، قد تكون ولّدت، ومعها الحق، تيارا محافظا يرى ان للعلمانية والتقدمية والاشتراكية والقومية والليبرالية سلبياتها اكثر من ايجابياتها فلنجرب نوعا من العودة الى التراث، ومن العودة الى الدين والعودة الى الشريعة والعودة الى الحاكمية، دون ان نبقى في نفس الوقت في المحافظة الدينية، لأن المحافظة الدينية ايضا، تحكم في عديد من البلدان، وهي ايضا تشارك بنوع من المسؤولية في هذه الهزائم. هناك ايضا الخليط الثقافي، الآن هناك حركة تقدمية عربية علمانية ذات خصائل متعددة، وقد تقع كلها في نفس المسؤولية، وهناك رد فعل لمحافظة دينية تشتد يوما بعد يوم، ونسميها حركة اسلامية تشتد عندكم في المغرب، وشديدة في الجزائر وموجودة في مصر وتونس وفي الشام وفي العراق وفي الحجاز، وفي كل مكان. فاذن هناك جناحان ثقافيان سياسيان تاريخيان، موجودان في العالم العربي، الحركة التقدمية العلمانية والحركة الدينية او الصحوة الاسلامية الى آخر ما يقال حاليا في علوم السياسة وفي المنتديات العامة والمؤتمرات الدولية. الى اي حد كل حركة تمثل الجماهير العربية كاحد الادوات الرئيسية من ادواتنا اثناء النصف الثاني من القرن العشرين لم تكن

موجودة في القرن الماضي ؟ كان حلم الافغاني تكوين صالونات ايضا، وكان حلمه ربما تجنيد الجماهير ولكنه لم يعش ليرى عدم تحقق هذا الحلم. اقول، اذن، ان الجماهير بوجه عام ما زالت خارجة عن اطار هذين الاختيارين. مثلا، لنفرض ان هناك انتخابات نزيهة في العالم العربي، وان هذين الجناحين هما اللذان تقدما : الحركة التقدمية العربية والحركة الدينية، من الذي يكسب ؟ انا في رأيي هذان الاختياران لايعبران حقيقة عن مصالح الامة العربية. فلنأخذ الحركة العلمانية : الحركة العلمانية ينقصها، ربما ما يسمى بشرعية الحكم، شرعية السلطة، باي شيء تحكم ؟ لم تنشأ لدينا نظرية في العقل والاجتماع حتى يمكن ان تفسر نشأة السلطة كما حدث في الغرب والتي من اجلها يحكم الغرب باسم التعددية والليبرالية والديمقراطية. الذي يحكم عندنا اما نظم عسكرية او نظم وراثية ايمانية، والمثقفون مضطرون ليتعاونوا اما مع هذا او مع ذاك. كذلك الجماهير غير مستعدة لتضع قلبها مع الحركة الدينية الاسلامية لأنها محافظة، لأنها متعاونة ربما مع النظم الرجعية. فماذا تفعل ؟ فعلى الاقل مع النظم الرجعية تجد هذه الحركة اشتراكا في العبادات وفي الصور وفي الاشكال وفي المظاهر، (وفي تأثير الحركة التقدمية العلمانية)، فهناك نوع من الوئام وبالتالي فهي التي تغذيها، وربما الاستعمار يعلم محدودية هذه الحركة فيغذيها ايضا، لكن الجماهير بوعيها الطبيعي غير مستعدة، كما قلت، ان تُصَوِّتَ في حركة انتخابية نزيهة بقلبها وقالبها مع الحركة الاسلامية او الدينية... الخ. فماذا نفعل ؟ انا في رأيي، هذا هو التحدي الحقيقي، لأنه لا يوجد اختيار امام الجماهير. اتقدم بالآتي : انا غير مستعد على الاطلاق ان اضحي بمصالح الجماهير العربية، والّالما كنتُ مثقفا، ولما كنت سياسيا، ماهي مصالح الامة العربية وما هِيَ مصالح الجماهير الآن، **هذا ما نتفق عليه في برنامج قومي موحد بصرف النظر عن المداخل النظرية والاطر النظرية.** مصالح الامة العربية وتحدياتها الاساسية في **تحرير الارض**، وانا غير مستعد على الاطلاق ان اتنازل عن قضية تحرير الاراضي العربية في سبيل وهم او خداع او تاجيل، الذي يريد ان يجاهد لتحرير الارض باسم الله، باسم الامة، باسم العروبة، فليتفق معي في هذا الاطار على مشروع قومي عربي موحد : قضايا تحرير الارض، قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة، قضايا الفقر والغنى. نحن مجتمع يضرب به المثل في اقصى درجات الفقر وقضايا الحرية والقهر، ولهذا فإن اي انسان يتسلط علي، او يقبر تيارا آخر، او فردا آخر، او مذهبا آخر، يقبره اليوم سيقبرني غدا. وبالتالي فإن الدفاع عن قضية الحرية للجميع، الدفاع عن قضايا وحدة الامة، وان الاستعمار يفرض مشروعه علينا هو **التجزئة والطائفية والحروب الاهلية**، فهو يعلم انه في الوقت الذي ستتوحد فيه هذه المنطقة سيصعب استئصالها، وان المشروع هو وجود الصهيونية كحركة بديلة في هذه المنطقة بدلا من القومية العربية او الاسلامية او غيرها. القضية هي تجنيد الجماهير، وفي الوقت الذي تنزل فيه الجماهير الى الساحة تنقلب الموازين. كان مع الشاه الجيش والبوليس والمخابرات وامريكا ولكن مجرد نزول الملايين في الشوارع لمدة ستة اشهر في طهران انقلبت الموازين وانهار الشاه، ولم تستطع امريكا ان تفعل شيئا. وهذا ما

لم يحدث حتى الآن في العالم العربي. حاول النظام في مصر ان يجد احلافا اخرى في غير الشعب، فوجدها في اسرائيل وامريكا، والسلام مع اسرائيل في سنة 78. لكن كان ذلك بالفعل اشارة إلى ان الجسور مع الشعب، ومع الجياع، ومع الملايين قد انقطعت، وانه لا بديل الا وجود احلاف خارجية اخرى. اقول اذن، هناك قضايا تحرير الارض، قضايا المساواة والعدالة الاجتماعية، قضايا القهر والحرية، قضايا تجنيد الجماهير وكيف انها تنزل الى الساحة. اقول اذن، ان الاتفاق على مشروع قومي واحد ضروري تتفق عليه كل الفصائل في الحركة التقدمية وبصرف النظر عن اختلاف الاطر النظرية، مادية، مثالية، دينية، قومية. وانا غير مستعد ايضا ان اقوم بذلك، ولو مؤقتا، باسم العلمانية فقط، وَإِلّا قطعت جذوري مع الجماهير، فلن يفهم العلمانية الا المثقفون، لن يفهم تحليل العقل تحليل الواقع الا النخبة. وفي نفس الوقت، لما كانت الحركة الدينية، أي الجناح الآخر للأمة العربية مازال يستعمل قال الله وقال الرسول، ومازال يستعمل الحاكمية، ونظرا لغياب نظريات اخرى، في العقل والاجتماع، نستطيع ان نقف امام الحاكمية، لان قوة الحاكمية هي ان الحكم لله، هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصا في الوحي، لا حكمَ إِلّا لله، وتعتمد عليها الحركة الدينية لكي تقوض النظم الحاكمة ومن ثم فهي واقع. فانا غير مستعد ان اقول : الحاكمية ليست لله، ولكن لصالح من ؟ او لو طبقت حكم الشريعة، فماذا أفعل ؟ هل يكون همي الاول هو رمي الحجارة على اوجه الناس ؟ قطع يد السارق، الذهاب الى نوادي القمار وقلبها والى البارات وكسرها ؟ هل هذا هو حكم الشريعة ؟ مع ان حكم الشريعة هو تحرير الارض، « قل للذين يقاتلون... » « الذين اخرجوا من ديارهم » « واعدوا لهم ما استطعتم... »، هو توحيد الامة « امتكم امة واحدة » «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا »، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وان لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، « ان اسأت فاعينوني وان اسات فقوموني فلا طاعة لي عليكم » ام في الحفاظ على الهوية، وقد رددت على ذلك في دراستي «من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي» ضد الحركة المثالية هناك الحركة الماركسية التي ترى انه بالرغم من اهمية هيجل الا انه قد طور في ماركس، وماركس قام بمساهمة فعلية في حركة التقدم وغيَّر الانظمة في الغرب وفي الشرق، ومن ثم فالماركسية هي سبيل التغيير. والبعض يرى ان الوجودية والانسانية، والوجودية في الفكر الغربي، ربما هما المخرج من ازمة تحرر الانسان في المجتمعات العربية، ربما يرى البعض ان الظاهراتية، مثل ادونيس وغيره، قد تكون المخرج لفهم الظواهر الحية في الشعر وفي السياسة وفي الاقتصاد والصلة بين الثابت والمتحول او بين الماهية والواقع. اقول : هذا اسميه **التجديد** بمعنى انك جئتَ بمذهب غربي ثم لم تشأ الانفصال عن التراث فقرأت التراث بالمنظور الغربي واولته لحسابك ولديك نية خالصة هي الارتباط بالتراث، ولكن ينتهي الى انك أوّلتَ التراث الى ما هو غير التراث. والذي يعجب مثلا بالوضعية باعتبارها انها تحليل دقيق لاستعمال اللغة، ربما لا يتطلب منه الأمر ان يكون وضعيا، فمناهج الاصوليين في تحليل اللغة وفي وضع منطق للغة، في الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه والمقيد

والمستثنى والمطلق والمحمل والمبين، ربما هذه الاشياء لن تحتاج ان تُسَمّى وضعية، يعني أنه من خلال تحليل الاصوليين لمنطق الالفاظ يمكن إحكام الخطاب العربي المعاصر. الذي اسميه التجديد من الداخل هو اعتبار التراث كمدخل مسبق، وقراءة هذا التراث من زاوية واقع مصلحة الامة حاليا (فاذا كانت مشكلتي هي سوء استعمال الخطاب، فعلى الاقل في دراسة اللغويين والاصوليين استطعت ان اجد احكاما، او لسوء الاستعمال منطقاً من الداخل، منطق الفاظ استطيع ان اضمن به كيف استعمل الخطاب المعاصر. انا لم اختر الوضعية المنطقية اختيارا مسبقا ولكن قرأت حاجة ملحة في واقعي) أمّا قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة، بالحس وبالمشاهدة وبالتجربة، ارى، وأنا اعاصر هذا التفاوت الطبقي الشنيع بين الفقراء والاغنياء دون اختيار نظري مسبق، بان الماركسية هي الحل او الاشتراكية هي الحل او الطوباوية هي الحل ولكني اقرأ هذه الحاجة في التراث، في الاصول، في القرآن وفي السنة وفي كتابات الفرق وفي العقائد وفي النظم الاسلامية، ثم **اعطي هذه الحاجة كمضمون من خلاله استطيع ان افسر**، فاذا وجدت اشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل، « وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات... » أقاومها واعيد تاويلها، وابرز الاشياء الاخرى واصنعها كاطار نظري.

ث. ج : ليس هناك فصل بين الاشكال الواقعي المجتمعي ــ التاريخي ــ الحضاري وبين الاشكال الثقافي، نحن الآن عندما نطرح بعض مشاكل الواقع العربي الراهن، وقد تحدث الاخ بنيس وتحدثم عن تكثيف هذا الواقع، وما وقع في بيروت بصفة خاصة، نتحدث فيه دائما برؤية، لايمكننا ان ننفصل عن رؤية وعن تحليل خاص لهذه القضية، لذلك اسمح لنفسي بالانتقال بالحديث الى ان اسألكم، حول دعوتكم التي اعرف عنها قليلا، واريد مزيدا من توضيحها، عن التعامل مع التراث من الداخل، كيف يمكن للواقع العربي الراهن ان يتعامل مع التراث من الداخل ؟ علما بان التراث ليس واحدا، فهناك في التراث تيارات مختلفة، وهذه التيارات المختلفة كانت تعكس مشاريع وطموحات مختلفة للمجتمع العربي الاسلامي منذ القديم، علما بأن التاريخ الفعلي الذي تحقق للعالم العربي الاسلامي قد اعطى الغلبة لاحدى هذه الاتجاهات في التراث على ما عداها.

نرجع الى التراث، هل نريد ان نحيي المعتزلة الذين اذ خضعوا لنوع من الابعاد ومن الاقصاء، ومن القمع لمدى زمن طويل، مثلوا في الفكر العربي وفي الواقع العربي نوعا من الخلط بين القمع الاجتماعي والسياسي لفئة مناهضة، وبين قمع العقلانية على الصعيد الفكري اذن نقول بشيئين : نقد التراث النظري وفي نفس الوقت التعامل مع الواقع من داخل تراثه، اي من هذا الشيء الذي يحمله منذ الف سنة. فكيف يمكن ان نستفيد من التراث في تحريك وتغيير الواقع الراهن من داخل هذا التراث ما هو التراث ؟

ح. حنفي : تعبير « التراث من الداخل » هو تعبير يقابل « التراث من الخارج »، تجديد التراث من الخارج، لاننا نجد الآن، بصرف النظر عن المواقف من التراث ككل، من يرى فيه المدخل الحقيقي والمدخل الجاد هذه المرة في حل ازمة التغيير الاجتماعي، ومن يرى فيه انه قضية مؤقتة نظرا لأننا مجتمعات تراثية، ولكن بالتصنيع وبالتقدم وبالعقلانية، اي بمزيد من العلمانية تنتهي هذه القضية، فهي قضية فقط في مجتمعات ما زالت قلقة في معارك التخلف والتقدم. لكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الكليين من التراث الذي يبدأ بمعالجة هذه القضية واعتبارها مدخلا جادا لحل قضايا التقدم والتخلف وقضايا التغيير الاجتماعي، فاننا نجد فيه نوعين : الاول الذي يظن، بناءً على اعجاب شخصي او على مشاهدة فعلية في الحركة التقدمية العلمانية الغربية، ان الوضعية او الوجودية او الهيجلية او الماركسية او المثالية او الشخصانية او الظاهراتية، قدمت نجاحا ملحوظا في الغرب، فبناءً على المثالية قام الغرب بالعقلانية الاوربية وبديكارت وبكانط وهيجل ثم رد فعل الماركسية عليه، هذا ما يمثله عثمان امين في تاويله لكل التراث الفلسفي الصوفي، ولا يتحدث عن كانط او ديكارت، اي المثالية في الواقع. آخذ الحاكمية وأفسرها في اطار المشروع القومي، وليس في اطار التـ [illegible] والمحافظة كما فعل الاستعمار والنظم الرجعية. هكذا أوحِّدُ الشخصية القومية، أوحِّدُ الجناحين الرئيسيين واقضي على الازدواجية في حياتنا المعاصرة، وفي نفس الوقت اعطي الجميع الحق في اختلاف الاطر النظرية واحياء التعددية وانهاء ما يسمى بحديث الفرقة الناجية، وانه هناك فرقة وحدها هي الناجية، وكل اجتهادات الأمة هي الكافرة. ومن ثم هذا الذي **إسميه الاختيار الثالث**. لا اتنازل قيد انملة عن المشروع القومي العربي، ولا اتنازل قيد انملة عن تاريخ الامة وثقافتها وروحها ونصوصها ودينها وتراثها، ومن ثم اقوم بمهمة التفسير والتاويل، وبالتالي احقق واعطي اختيار ثالثا للجماهير العربية في هذا الوقت، ثم اعتبار ان الثقافة ليست مجرد كتابة كُتُبٍ اكاديمية وعلمية، ولكن النزول الى الجماهير، والنزول الى منتدياتها، وتكوين جرائد، ثم لا داعي للعمل السري، انا لا اسرق، انا ادعو، ومن ثم الدين النصيحة، وانا لست كافرا ولست عميلا ولا خائنا، ومن ثم فان هذا الاختيار الثالث للجماهير، في رأيي، هو التحدي الحقيقي، ربما نضعه في اطار رؤية تاريخية للإصلاح في القرن الماضي واطوره الى نهضة والى رؤية تاريخية شاملة في النقد وفي العقل وفي التحليل وفي تجنيد الجماهير، حتى يتم بعد ذلك للاجيال القادمة ان اعطيها شروط الثورة.

لقد قام الاصلاح بدوره في القرن الماضي، خطئي انني لم اطوره الى حركة نهضوية شاملة، اي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص الى الواقع «احتمى ابوك بالنصوص فدخل اللصوص» هذا ما قاله محمود درويش، اي الانتقال من النص الى الواقع، من السلطة الى العقل. **اقول انني مع نقد القديم، مع المشروع القومي، مع ايقاف التغريب، مع تجنيد الجماهير والالتحام بقضايا الواقع في اطار من الوحدة الوطنية، وآن الاوان لننتقل من الفرقة المذهبية او حديث ذكر الفرق الى وحدة وطنية في اطار مشروع قومي عام، مع تجنيد**

الجماهير، مع عدم التخلي عن روحها وثقافتها الوطنية كوسائل، وكحوامل للمشروع القومي، والا اتى الاستعمار واتت الرجعية ونزعت مني السلاح. انا اقوم بعملية نزع السلاح، وفي نفس الوقت احمي العلمانية من محاصرتها وجعلها فكر النخبة وتفكيرها واتهامها بانها عَمِلَيةٌ مرة للغرب ومرة للشرق، وبالتالي اربط العلمانية بالتراث القومي، واربط التراث القومي بالمشروع القومي، وفي هذه اللحظة فقط استطيع ان اقدم للجماهير، للاغلبية الصامتة بديلا ثالثا.

لكن ربما نحن الآن على مشارف عصر يشبه عصر النهضة في القرن 16 الغربي الاوربي الذي بدأ فيه تحول في نظرية المعرفة وفي نظرية صورة الانسان وموقف الانسان من الطبيعة، وصورة النفس بالبدن، أي الانتقال من الاصلاح الى النهضة، من التعامل مع إصلاح العقائد وإصلاح الخلق وإصلاح التعليم وإصلاح اللغة، الى نهضة اجتماعية شاملة، ترد الاعتبار للانسان وللطبيعة، للبدن وللعلم وللقانون. أقول إذن : إن ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا إلا بعد أن عُرِّيَ الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء أرسطو وبطليموس والعصور الوسطى الذي كان يحدث اتفاقا معرفيا بين الانسان والطبيعة، وبالتالي لا حيلة لنا إلا المشاهدة والتجربة والحس والطبيعة والقانون، وبالتالي يصبح الواقع عاريا من أي غطاء نظري. أتى الانسان في عصر النهضة بجهده وبعقليته ليعطي البديل، فكانت هناك مذاهب فلسفية كبديل للانظمة النظرية القديمة التي تم تكسيرها. ونحن لسنا، في هذا الوضع. بالنسبة لنا ما يزال هناك وفاق بيننا وبين الطبيعة، الطبيعة لها خالق، وأنا مخلوق، ولها بداية ونهاية. ولا يوجد شرخ في نظرية المعرفة بيني وبين الطبيعة، فلماذا أعطي مذهبا فلسفيا والواقع لم يتعر بعدُ ؟ أقول إذن هذه مغالطة أو تعذيب للذات. إنني حتى الآن لم ابدع ديكارت، ولا كانط، ولا هيجل، ولا ماركس، لان الواقع عندنا ما يزال مغطى : أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية. وهذا الغطاء العام يمنع، لا أقول خطأً أو صواب، يعني لا يعطي حاجة لأن أقدم بديلا نظريا يغطي البديل القديم، لكن لا يعني أنه لا تنشأ ثقافة نهضوية.

في الوقت الذي يتعرى فيه الواقع النظري تنشأ ثقافة. الثقافة لم تنشأ إلا في محاور ثلاثة : ـــ نقد للموروث القديم وهو الذي أسميه الموقف من التراث. ثم نقد للموروث الغربي. كان في عصر النهضة غربيًا، أي الرشدية اللاتينية، فقام الغربيون بتكسيرها. هذه كانت سلطة، وسلطة قاهرة، كانت في القرن 13 و 14 و 15 في الغرب تقدمية بالنسبة للتصورات الأسطورية التي كانت سائدة. لكن بعد أن استُنفِذَتْ الرشدية اللاتينية، بدأ الغربيون تكسيرها في عصر النهضة، ومن ثم عملوا على ايجاد البديل للرشدية اللاتينية، فكان هناك الغرب، وهو نحن، أي الآخر. كنا الآخر بالنسبة للغرب، فبدأوا بتكسير الآخر حتى يمكن اكتشاف الواقع العلمي. ـــ من يحاول نقد الموروث والتحرر منه ومن حجة السلطة l'argument d'autorité من أجل الدفاع عن حجة العقل l'argument de la raison أو حجة الواقع l'argument de la réalité يكون مثقفا. الابداع هنا، موقف، نقد الموروث، وليس إيجادا

لنظرية أو مذهب، فالابداع في أخذ موقف من الآخر، أي أن تتحرر من سلطة الآخر، أن تتحرر أولا من سلطة الادب القديم، ثم تتحرر من سلطة الآخر، كما تحرر عصر النهضة الاوربية من الرشدية اللاتينية. والآخر بالنسبة لنا هو الغرب. هنا نتبادل الموقف. أن أنقل عن القديم أو أنقل عن الحديث، فكلاهما عقلية نقلية، أن أقول : قال الله وقال الرسول وقال ابن تيمة... كما تفعل السلفية المعاصرة، هو بمرتبة أن أقول : قال سان سيمون، وقال ماركس وقال جان استيوارت ميل، هي نفس العقلية التي ترى أن التقدم بالقول وبالنقل. مرة تحديت طالبا أن يتكلم ويصوغ عبارة لا تبدأ بـ « قال » فوقف دقيقة وهو غير قادر على أن يصوغ هذه العبارة، لأنه لا يعرف المبتدأ ولا الخبر. هنا التحدي الحقيقي. هل انت قادر على تركيب جملة اسمية لها مبتدأ وخبر، أو جملة فعلية لها فعل وفاعل ؟ الى هذا الحد تصل الثقافة في التوقف.

لكن التحدي الاعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع ؟ أي على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لايجاد نظرية مباشرة عن الواقع، أي لإنشاء تراث. يعني أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربي أو من التراث القديم بل إنشاء تراث، كما أنشأ القدماء تراثا، وهذا هو المحور الثالث.

ث. ج. ــ نحاول الدخول الى النقاش من خلال مثال، إذا كنت سأنطلق من مثال ملموس في حديثكم، هو تجربة حركة سياسية معينة، وسبب اخفاقها الذي ترده عمليا الى موقف الجماهير والى تخلف وعيها، في حين يمكننا أن نقدم فروضا اخرى من جهة أن الوعي الذي يقدم لها من طرف تلك الحركة هو وعي من وجهة نظر معينة زائف، هذا سبب، وسبب آخر هو شروط القمع، أي موقف السلطة، عندئذ فليس وعي الجماهير هو المتخلف والمتشبث بالتراث، بل إن ما يقدم لها ليس مما يمكن نعته بالتقدمي حقا، ولا يمكن أن تنتظر منه تغييرا حقيقيا لأوضاعها، ثم إن الحيلولة بينهما وبين اكتساب الوعي المتقدم قائمة من طرف السلطة. في هذا المدخل أقول : إن خلاصة تشخيصكم للوضع الراهن هي أن الازمة توجد في الوعي وأن الازمة ثقافية، في حين أن هناك من يعتبر أن الازمة توجد في العلاقات، علاقات الناس وأوضاعهم المادية، وبالتالي الازمة توجد في طبيعة الحكم، طبيعة السلطة السياسية ومن ثم فإن المطروح ليس هو النهضة أو التنوير، وإنما هو الثورة والتغيير، ويرتبط بذلك أنكم عندما تشخصون أزمة الوعي، فتردون أزمة الوعي الى استمرار نمط من التراث في الوعي، في الحاضر، في حين هنالك من يرى بأن الوعي في الحاضر هو انعكاس للواقع المادي في الحاضر وليس استمرارا للماضي، وأن عناصر التشابه في الصيغة وفي الصورة بين الوعي في الحاضر والوعي في الماضي، لا يجوز أن توحي لنا بأن هناك عناصر تشابه في المضمون، إذ أن دلالة الافكار لا توجد في صورها ولكن في وضعيتها المختلفة، دلالتها المختلفة. إذن، التشابه الصوري لا يجوز أن يكون دليلا على التشابه في المضمون. هكذا نقع في مشكل آخر وهو : ما هو جذر الانسان ؟

أعتقد أن من احتقار الانسان أن نختصره في التراث. ذلك أن الانسان، كيفما كان، قادر على أن يصنع من نفسه ما يريد، وبالتالي أن يتجاوز، ليس فقط، ما خلفه له الاجداد من تراث، بل وأن يتجاوز شروط التاريخ الواقعي، أي شروط معاشه نفسها.

ح. حنفي : هذه الاسئلة في الصميم، أرجو أن أستطيع الاجابة عليها بمثل هذا الوضوح. إن وعي الجماهير ليس هو المزيف، لو تركت الجماهير لحالها لأفرزت طليعتها ولاستطاعت أن تأخذ حقوقها بيدها.

أنا أحيانا أتكلم مع البسطاء وأتعلم منهم، وأنزل الى قرى مصر لإتعلم من الفلاحين. أعطي مثلا : ونحن في مؤتمر الاسكندرية في أغسطس 1966 كنا نناقش عبد الناصر في الأوضاع العامة للبلاد، كنا ممثلين عن مدرسين في فرنسا آنذاك، وكان هناك ماسح أحذية يأتي لمسح الاحذية للطلاب، سألته : ما رأيك في الاشتراكية، فقال : يا أستاذ الاشتراكية للناس اللي فوق. وهذا واقع الاشتراكية كما كانت في مصر، لأنه لم يتغير نظامنا نحو الاشتراكية، ولكن تغير الذين كانوا يأخذون المرتبات والآف الجنيهات باسم الاشتراكية، والاتحاد الاشتراكي. على أية حال، أقول : ليس وعي الجماهير هو المزيف ولكن حتى الآن ربما الخلاف بيننا وبين السلطة ما زال يصاغ في قضية الصراع مع السلطة، وإننا نريد أن نكون بديلا للانظمة القائمة. إن الصراع بيننا وبين السلطة ليس معارك التقدم والتخلف، ولكن هو صراع على السلطة. لذلك أنا أترك قضية السلطة، فليحكم من يشاء، وما أكثر الحكام، ولكن الذي يغير الواقع قيد انملة هو الذي يحكم بالفعل، الذي يدخل في قلب الجماهير هو الذي يحكم بالفعل. إن الذي يحكم بالشرع وبما قال الله والرسول والله أكبر والذي تستعمله السلطة القائمة كوسيلة للتحكم فينا، بل قد تتحمل السلطةُ حزبًا ثوريًا ماركسيًا الى أقصى درجة، وتقبل به، وتدعمه وتُعَيِّنُ له رئيسا يصاهر الحاكم أحيانا، وقد تقبل السلطة أيضا بكل علماء القرويين، والازهر، والزيتونة، وتمد لهم الأوسمة والعمامات، ولكنها لن تقبل عالما من علماء الدين يخدم مصلحة الجماهير. لن يسمح النظام أن يكون هناك دين ثوري، أن تكون هناك حركة تقدمية إسلامية. حركة تقدمية، نعم، لكن علمانية، وحركة إسلامية فلا، فقط محافظة، ولكن وجود حركة تقدمية إسلامية فهذا لن يسمح به، **لأن هذا هو البديل الوحيد.** أقول إذن أن الجواب على سؤالك الأول في قضية وعي الجماهير والسلطة نؤجله وليحكم من يشاء. فليحكم الماركسيون، أو الليبراليون، أو الناصريون أو المحافظة الدينية، **ولكن الحكم الحقيقي هو لمن يطوع الجماهير، لمن يبلور وعيها، لمن هو قادر على إعطائها ما يسمى بنظرية أو بإيديولوجية، حتى تستطيع أن تمدها بتصورات للعالم وبموجهات للسلوك، وبالتالي،** فالتحدي الحقيقي لنا هو السلطة. هل السلطة هي من لديه البوليس والجيش وأجهزة الأمن ووسائل الاعلام، أم أن السلطة هي من يحرك الجماهير ويجندها ويحزبها، أي ما يسمى بثقافة الجماهير la culture des masses ؟ وهنا، أنا أدخل، كيف أستطيع أن أعطي هذه الجماهير،

أن أسيطر عليها وأن أكون كالسمكة في الماء معها، بالرغم من وجوذ أجهزة الاعلام والقمع. في المستقبل القريب، بعد بيروت، ربما يتفجر الغضب في قلوب الجماهير العربية من حيث لا نشاء. أنا كنت أفكر البارحة في الآتي : قد تكون هزائمنا في بيروت، والاستسلام في مصر وسوريا والاردن، مقدمة فيما بعد لثورات أخرى، ليس على نمط الانقلابات العسكرية، ومن ثم هذا هو التحدي الحقيقي للمثقفين العرب أي الاستعداد لثورة قادمة.

— فيما يتعلق بقضية التغيير عن طريق الفكر والواقع والوعي، أقول : وعيي أنا ليس هو الوعي الفردي بل هو الوعي الاجتماعي السياسي مضافا إليه الوعي التاريخي. وهذا هو الذي أقول إنه مساهمتي في الحركة التقدمية العربية. إذا كنا نفهم الماركسية جيدا، فأهم دروس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الابنية التحتية، **ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي**. أنا ماركسي ولكنني ماركسي شاب، معنى ذلك أنني مازلت أعرف أن الانتقال من هيجل الى فيورباخ والانتقال من فيورباخ الى ماركس هي النقلة الحقيقية لمجتمعنا. الهيجلية أي المثالية، أي المحافظة الدينية، عندنا، تتحول الى مثالية مطلقة وهذا هو ما حاوله جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، أي الانتقال من الدين الى الانسانية والوعي الفردي. هذا انتقال طبيعي، وهذا ما فعله عثمان أمين والطهطاوي ولطفي السيد والعقاد وطه حسين، أي من الدين الى المثالية. لكن أين الانتقال من المثالية الى العالم الحسي كما فعل فيورباخ ؟ لم يحدث لدينا هذا حتى الآن، وأين الانتقال من فيورباخ، الذي تعامل مع الإفكار من أجل اكتشاف الواقع ودراسة الاغتراب والتشيؤ الى آخر هذه الاشياء للدراسة، من نقد الشعر الى دراسة الهياكل والابنية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية ؟ هذا لم يحصل بعد، وأقول إذن، نخطيء عندما نضع ماركس المناضل قبل ماركس الشاعر، نخطيء عندما ننتقد الايديولوجية الالمانية قبل أن نؤسس الايديولوجية. — نحن ننقد كل شيء، — نحن ننقد الافكار، أفكار العالم المقدسة، الايديولوجية الألمانية، ونهضة ألمانيا وأفكار الوحدة والقومية وهذه الاشياء التي كانت تحرك الجماهير الالمانية. ونحن ننقد ثورة 48، قبل أن تحدث لدينا ثورة 48، أي التفكير عن طريق الافكار. أقول إذن بالرغم من إنني على وعي تام بمحدودية الانسان والوعي الفردي، والانتقال بذلك من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي، إلا أنني ما زلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الافق، قصير النظر إن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه، **أن تدخل الوعي التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي**، ربما لن نرى الثورة الاشتراكية والمجتمع الاشتراكي الثوري، وربما لن نرى تحرير فلسطين، ولكن على الاقل فلنمهد له ولنضع له شروطاً، وقواعد. تأسيس إسرائيل في 48 كان رؤية، والصهيونية تعمل بهذا الوعي التاريخي منذ أواسط القرن الماضي للصهيونية السياسية عند هرتزل 1887، الى وعد بلفور في 17، الى محاولات الهجرة الأولى. من ثورة 36 الى 48 الى 67 الى 73 الى 78 الى 83. أقول إذن، الوعي التاريخي قد يكون القوة الحقيقية في الصهيونية. وما الصهيونية السياسية إلا ظاهرة. أما الشعار الاسرائيلي

الحقيقي فقد تجلى عندما كان يقابل يهودي يهوديا آخر في الغرب ويقول له : سنتقابل في العام القادم في أورشليم، أي الإعداد للمستقبل. أقول إذن، إن الوعي التاريخي لا يقل أهمية عن الوعي السياسي، وكلاهما تصوير للوعي الفردي. أنا لا زلت أتكلم في الوعي، لأنني أريد أن أطور المثالية الى وعي اجتماعي وأتعامل مع الحركة التقدمية العربية، لأني أريد أن أطورها وأعطيها رؤية تاريخية أي أن أزاوج في وعينا بين الوعي السياسي والوعي التاريخي. أقول إذن، أنا على وعي تام بأهمية هذا الصراع بين البنية الفوقية والبنية التحتية، ولكن نظرا لأنني من مجتمع تراثي، ونظراً لأنني خارج من اصلاح مثالي لأطوره الى إصلاح اجتماعي، ونظرا لأنني ما زلت أمثل الحركة العلمانية العربية بالأفكار الرئيسية بما فيها الماركسية، فإني أطرح أوليات وأسبقيات.

ث. ج. : يمكن القول بأن الوصول الى ثقافة الجماهير هو فقط عودة بلغة أكثر تقدما لهذه المرحلة السابقة التي هي حتى الآن قابلة للنقاش، وليس باعتبارها مسلمة من مسلمات النهضة العربية الحديثة، هنا نحدد هذا السؤال، كيف يمكن أن نتقدم في شروط لم تساير الفكر النهضوي ولم تجعل منه فكرا قابلا للاستمرار في الواقع ؟

ح. حنفي : في حقيقة الأمر أن كل جيل يصوغ مشروعه طبقا لتصوراته وطبقا لظروف عصره، قراءة القدماء وقراءة التجارب السابقة مهمة، لكن بالنسبة لي أنا أعطي أداة جديدة للتحليل وهي التي أسميها أحيانا أداة مزدوجة، الاولى : التعرف على المكونات الثقافية للجماهير، لأن ثقافة الجماهير العامية وتراثها هو الذي يقوم بالبديل الحالي لمحو الأمية.

ولكن في الثقافة، ما هو التحول الذي يمكن أن أحدثه أنا في ثقافة الجماهير حتى أحوالها، الى ثقافة ثورية تستطيع أن تكون البديل للايديولوجية السائدة، وفي نفس الوقت البديل عن الأمية الى أن تمّحي كل الوسائل في القراءة والكتابة والتعلم. وثقافة الجماهير قد تكون أيضا بديلا لمحو أمية المثقفين الذين حصلوا على الدكتوراة في العلوم السياسية وغيرها. الأمية هي واحدة، إما أمية القراءة والكتابة أو أمية الحاصلين على الدكتوراة في العلوم السياسية والاقتصادية والقانونية، أنا أعطي البديل الآتي وهو التنظير المباشر للواقع، أعني المشروع القديم لعصر النهضة، الأفغاني رأى أحوال الأمة وصاغ مشروعا (بصرف النظر عن الصياغات المتعددة لهذا المشروع من الأفغاني الى محمد عبده الى رشيد رضا الى الاخوان). أنا أبدأ من واقع فيه بعض الايجابيات وفيه بعض الثغرات، وعندي وسائل أكثر للتحليل من الأفغاني، فالافغاني شيخ خطيب، وأنا عالم محلل، ولكن قدراتي على الصياغة قد تكون أكثر إحكاما، وأكثر منطقية. فالتنظير المباشر للواقع هو الذي يعطيني أولا الجرأة على القدماء والجرأة على التجديد والثقة في الابداع وفي نفس الوقت أعطي وسائل كبيرة للتحليل. بل أنا قادر، لكن هذا مطروح على العلوم السياسية والاجتماعية، مثلا : في قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة،

ألتمس قضية الدخل القومي وتوزيع الدخل القومي، كيف يتم توزيع الدخل القومي، كعالم اقتصادي تماما، ما هي خريطة توزيع الدخل القومي. وأنا جالس في مقهى بمراكش سألت بعض الاخوة التقدميين، ما القضية بالنسبة لكم ؟ قالوا : الحرية، وقلت ما القضية بالنسبة للناس فقالوا : الفقر. في رأيي تفشل الحركة السياسية حين تكون قضيتك أنت مخالفة لقضية الجماهير. أنا هنا أعيد المشروع السياسي ومنها قضية الفقر. هذه القضية لم أجد حتى الآن دراسة في توزيع الدخل القومي في المغرب، وأرى بعيني رأسي السقوف المزركشة في البلاط العربي الذي تصرف فيه الملايين والملايين، وأرى بباب فاس الفقراء وأرى الشحاذين، والذين يجوعون، والذين لا يأكلون.

لو كنت زعيم حزب سياسي لجعلت من قضية توزيع العدالة الاجتماعية ليس كنظرية سياسية في الاشتراكية، بل كواقع عيني حسي. أقوم بدراسة اقتصادية علمية في المغرب، وعليه أقيم تحليلي السياسي. كذلك ما هو الرافد الاساسي للثقافة في المغرب، من يحركه ؟ الناس، وأنا أفكر في ذلك ليل نهار، ما هو الرافد الاساسي، وربما الامر يختلف في المشرق، لكن هنا، ما هو الرافد الاساسي للوضع الثقافي في المغرب ؟ الاسلام ؟ الوثنية ؟ بقايا الاستعمار الفرنسي ؟ نجد الاسلام أحيانا يترك مكانه للوثنية المغربية، قبل الاسلام. الوثنية ليست اتهاما، أي الاعراف القبلية. هذا تحدٍّ حقيقي للعمل السياسي. حتى تستطيع أن تسيطر على الجماهير فأنت في حبالها. أما أن تقرأ الماركسية والمادية الجدلية والكيف والكم، هذه الاشياء تستطيع أن تفعلها الى الابد بينما الناس يركعون ويقبلون الايدي. إذن مشروعي أنا هو البداية بالوعي التاريخي، وبالواقع المباشر، والقدرة على تنظيره، وصياغته صياغة علمية وتحليله سواء لخدمة النواحي الثقافية المحركة، كنزع السلاح من الخصوم والاستعمار والرجعية وأستعمله في صفي، أو في نفس الوقت للثقة بالقدرة على صياغة نظرية تكون هي البديل المؤقت، وتجاوز مشروع النهضة، لذلك فأنا مستعد للتغيير ومستعد للحوار مع الآخرين. في رأيي، هذه هي النظرة العلمية للواقع، قد يكون عيبنا الاساسي هو البداية من المسلمات بدعوى سد النقص النظري المسبق.

أنجز الحوار محمد وقيدي، عبد الصمد بلكبير، ومحمد بنيس

أحمد حرزني

بعض المقترحات من أجل البديل

1 ــ لعل سبعينات هذا القرن كانت قاتلة بالنسبة للماركسية ــ كما مورست فعلا في كل مكان وبمختلف التنويعات ــ مما، يفرض علينا القول بالمناسبة : كما كان بالامكان أن تمارس فقط.

فالاتحاد المسمى سوفياتيا فقد قناعه منذ أمد طويل، كاشفا عن حقيقته كنظام قيصري جديد، يمارس الاستغلال البيروقراطي والاضطهاد ــ بما فيه الاضطهاد القومي، البوليسي على كل حال ــ في الداخل، والامبريالية في الخارج ــ بل وما هو تقريبا مجرد استعمار، في حالة كحالة أفغانستان. ولقد احتلت صين ماو لفترة من الزمن مكانه كقطب للثورة العالمية، ألا أنه جاء قزم نجح في رمشة عين في إثبات أنه برغم عظمة التجارب التجديدية التي قادها « الربان العظيم » ــ ذلك الرجل الذي ينبغي ألا ننسى أنه فيما يخصه لم يكن يعتبر نفسه سوى « ناسك وحيد يجوب العالم راجلا تحت مظلة مثقوبة » ــ فإنها (تلك التجارب) لم تكن سوى إيماءات يائسة، ظل نسق الحزب الشيوعي بعدها سليما كما كان تقريبا. وبنفس السهولة تحولت فيتنام من وضعها كأسطع رمز مجسد لنضالات التحرر الوطني الى وضع الغازي الاصفر على صعيد ما كان يعرف بالهند الصينية. أما كوبا فلم تكن أقل سرعة في تحولاتها، أذ سرعان ما انتقلت من مركز لحركة القارات الثلاث الى مرتبة العميل المفضل « للأخ الاكبر » الروسي...

في أوروبا، تشتت أخلص المناضلين، بينما الاحزاب الشيوعية « الكلاسيكية » تتسابق في صيرورتها الاشتراك ـــ ــ ديمقراطية، رغم بعض المقاومات الداخلية، المتجاوزة تاريخيا، والمدفوعة بمصالح أكيدة. ولم يعد المشروع البروليتاري، في « نقائه » الاول، محمولا ألا من طرف « أحزاب مسلحة » مزعومة، تلجأ الى السلاح فعلا... إلى أن يصل اعضاؤها أمام محاكم البورجوازية، فيعلنون لها عادة عن توبتهم...

وأخيرا، في العالم الثالث، يبدو أن الاستراتيجية الوحيدة لزمر مرتعشة أصبحت هي تلك التي أفادت ايما أفادة إنسانا كبيراك كرمل، و. التي تتخلص في ... انتظار وصول جيوش بريجنيف (أو أحد خلفائه طبعا، أو أيا من ملازميهما).

باختصار، أنها **إمبراطورية** ــ إمبراطورية لا زالت قيد التشكل، هذا أكيد، ولكنه تشكل متسارع ــ إمبراطورية تعتمد بالأخص على العسكرة، الظاهرة أو المستترة، للمجتمعات التي تستعبدها، وعلى رؤوس جسر ــ لا تعدو كونها رؤوس جسر ــ في المتبقى من العالم ــ، ذلك هو ما انتهت إليه الماركسية.

لا عجب، والحالة هذه، إن صار على الشعوب، وعلى شعوب العالم الثالث بالدرجة الاولى، أن تدافع عن نفسها لا ضد الأمبريالية فحسب، ولكن أيضا، وبنفس القوة ــ إن لم يكن بقوة أكبر ــ ضد الأمبريالية القادمة من الشرق، باعتبارها أمبريالية **صاعدة**.

ولا عجب أيضا إن كانت الشعوب اليوم، وهي تتطلع الى تحررها الاجتماعي، تدير وجهها نحو ايديولوجيات أخرى غير الماركسية، أو تجهد لبلورة ايديولوجيات جديدة انطلاقا من تقاليدها الخاصة. وهذا الأمر هو الذي أكثر من غيره، من إيران الى أمريكا الهنود، مرورا ببولونيا، ينعي لنا وهما طال أمده.

2 ــ لقد ماتت الماركسية، لهذا فإن الأمر لا يتعلق « بالارتداد » عنها بقدر ما يتعلق بمحاولة القيام بتشريحها للاحتراس مستقبلا مما سبّب موتها، بعد اكتشافه، وكذلك للاحتفاظ بالنصيب من الحقيقة الذي لا بد أنها رغم كل شيء تضمنته. ولنؤكد توا أن ذلك النصيب من الحقيقة ليس ذا طبيعة نظرية، وإنما هو سابق على كل نظرية، ومتعال عليها، والمفروض أيضا أنه دائم بعدها. إنه، بكل بساطة، **الرغبة** في الثورة. تلك الرغبة هي التي حتمت على ماركس أن ينتقل من انجلترا الى روسيا عبر ألمانيا. وهذا المسار وحده يكفي للحكم على النظرية (الماركسية) كنظرية. فالذي يعنى بالماركسية هو في الجوهر تأمل في الصناعة أريد به تدعيم **رهان** على هذه الأخيرة : بينما المسار المذكور هو مسار نحو « التصنيعية » الاقل... ولكن لنكن أكثر منهجية.

3 ــ عندما يراد تفسير « تحلل » المجتمعات « الاشتراكية » الحالية، فإن الادانة تنصب عادة على دكتاتورية الحزب، التي يقال أنها حلت (بصفة « لا مشروعة ») محل دكتاتورية الطبقة (العاملة)، تلك الدكتاتورية الطبقية المفروض فيها أنها لا تنفي بالضرورة التعددية السياسية، اللهم إن اضطرت الى ذلك انتقاليا... في نظرنا أن هذه التهمة غير ذات موضوع، لأنها تفترض طبعا إمكانية قيام البروليتاريا كطبقة، في حين أن هذا القيام **غير ممكن**.

لا شك في أن ماركس لمس في البداية تطور الصناعة كما هو في الحقيقة، أي كتهديد لم يسبق له مثيل بسحق الناس، وبتدمير كلية وجدان الشغيلة ذاته على الاخص. ولكنه فيما

أنظر بهذا الخصوص بعض مقاطع «مخطوطات 1344»

يبدو لم يكن ليسمح لنفسه بأن يظهر أقل « تقدمية » من البورجوازية، ولا بأن يتخلى عن حجة الوفرة المرتقبة، في مواجهة خصم مثل مالتوس. كان عليه، بالتالي، أن يجد للميدالية وجهها الجميل... وقد ظن أنه وجده لما اكتشف حتمية الأزمات الدورية (الى أن ينهار الوحش نهائيا، أو على الأقل الوحش كما كانت « تديره » البورجوازية) ــ هذا من جهة. من جهة ثانية أقنع نفسه « بحتمية » توحد العمال وارتقائهم الى الوعي الطبقي، وذلك بفضل دينامية مختلف الصراعات الطبقية الجارية في المجتمع. ثالثا أقنع ماركس نفسه أيضا بأن الصناعة، على الرغم من علاتها (« العابرة » على كل حال)، تفرض اللجوء الى بعض المناهج (« تغيير العمل، سيولة الوظائف، حركية العامل الكونية »**) التي من شأنها أن تؤدي الى مراجعة قسمة العمل الموروثة (المزعوم أنها موروثة فقط) عن المانوفاكتورة. ومراجعة قسمة العمل تلك تعني إمكانية بروز العامل المشارك. هكذا «ولدت» البروليتاريا. وهكذا منحت مسبقا لاشروط انتصارها السياسي فحسب، وإنما أيضا شروط استيلائها على قوى المجتمع الانتاجية، والتحقق الكامل لذاتها بالتالي. وحتى لا يقال أنها طبقة ككل الطبقات، فمعروف أنها منحت كذلك القدرة على إعادة خلق الانسانية كلها مجددا. بعد ذلك، أصبح بالامكان قبول الصناعة جملة، بدون أدنى تبكيت صغير. وذلك ما سيفعله فعلا الخلف، رغم أنه سيشهد عدم قيام البروليتاريا، بل وسيعمل، لمزيد من الاطمئنان من أجل عدم قيامها...

أجل، إن البروليتاريا لم تقم، ولا تستطيع أن تقوم. فكلما تقدمت الصناعة، كلما احتدت تجزئة العامل الجماعي، بين جمهور متزايد من غير المختصين، وأقلية أقرب الى فئة التقنيين والمهندسين وغيرهم من « الأخصائيين » المحظوظة. وكقاعدة تكاد تكون عامة، فإن هذه الأقلية هي التي تنتهي، بشكل شبه طبيعي، الى تأمين « تمثيل » المجموع لنفسها. والحال أنها، وبشكل طبيعي، اشتراك ــ ديمقراطية بالمعنى المتعارف علية اليوم. ومما يزيدها صلافة أن أجورها لا تفتأ تتصاعد بفضل حصولها على قسم من أرباح الاستعمار. إلا أنه لابد من الاعتراف لها بأنها بقدر ما يتوسع الاستعمار ويتعمق، وأيضا بقدر ما ترتفع الانتاجية الصناعية في المراكز الاستعمارية ذاتها، فإنها تبدي دوما اهتماما بتعميم « مكاسبها » على مجموع « موكليها ». واليوم وقد تم انقسام العالم الى عالمين متباينين ــ واحد « متقدم » والآخر « متخلف » ــ فإنه يمكننا القول أنها نجحت تماما في مسعاها : فمجموع « الطبقة العاملة » في المراكز الاستعمارية قد بات اشتراك ــ ديمقراطيا.

صحيح أنه تشكلت أحزاب «طليعية»، لا منازعة في البطولية التي واكبت نشأتها. ولكن هذه النشأة ذاتها كانت تكشف عما كان يراد إخفاؤه، ألا وهو ولادة البروليتاريا ميتة. فهل كان للبروليتاريا أن تنبعث بمجرد استيلاء الاحزاب « الطليعة » على السلطة وبنائها

** رأس المال، القسم الرابع، الفصل 15، من الكتاب الاول.

« للقواعد المادية للاشتراكية » ؟ ـــ للجواب على هذا السؤال، يكفي ألقاء نظرة على واقع الحياة العمالية في البلاد المسماة ببلاد « الاشتراكية المتحققة فعلا ». إن هذه البلاد ما تزال ـــ في أحسن الاحوال ـــ في مرحلة الاشتراك ـــ ديمقراطية الاصطفائية (التعامل المؤدى عنه بين قاعدة الحزب الشيوعي وحدها وقمته التي لا تتميز عن مجموع البورجوازية البيروقراطية). ولكن هناك ما يبعث على « التفاؤل » إذا كان صحيحا أن نفس الاسباب تؤدي الى نفس النتائج. فلربما أسفرت « القواعد المادية للاشتراكية » المزعومة عن اشتراك ـــ ديمقراطية أكثر نسقية. على أن تتوسع الامبراطورية وتتدعم، ويتم تجاوز التأخر التكنولوجي. أما شرط ثالث ـــ تكييف ماض لازال قريبا ـــ، فهو نسبيا أعسر تحقيقا...

4 ـــ إنها، إذن، الاشتراك ـــ ديمقراطية ـــ اشتراك ـــ ديمقراطية غير متكافئة بالضرورة ـــ، لا « ثورة بروليتارية » ما، تلك التي يتمخض عنه التطور الصناعي. بهذا الصدد وجب تحديد ما معنى الاشتراك ـــ ديمقراطية. إنها تراض اجتماعي حقا، قوامه توزيع « عادل ». ولكن هذا التوزيع « العادل » مشروط بخضوع يمكن أن يقال أنه نهائي لعلاقات الانتاج الرأسمالية ولسيادة الآلة، وبالتالي للبيروقراطية التقنوقراطية المكلفة بتسيير هاته وتلك. هكذا تقوم الاشتراك ـــ ديموقراطية على « نسيان »... الكمونة، وكرونشاط، وشنغاي... وكذا على جوع الآخر، المعدود بالملايين، وعلى العنصرية. بكلمة واحدة على الجبن. على إحلال أكثر حاجات الانسان انحطاطا محل كل مثال كيفما كان متواضعا. ويدعون بعد هذا تعقيدنا ! إن أكثرنا بلادة وحدهم، نحن أبناء العالم الثالث، هم اللذين يمكنهم بعد المضي في الاغترار بأكاذيب مثل « الثقافة العالية » و« التناوب في الحكم »، الخ...

5 ـــ لا جدوى بعد الآن من التوقف عند الجوانب السياسية أو الفلسفية « الخالصة » لمختلف التجارب الماركسية. لقد أدت على الخصوص، وأكثر من مرة، المراهنة على إمكانية ماركسية أكثر « صرامة »، الى الطريق المسدود. لقد توافق بروز الماركسية، تاريخيا، كنسق، مع نهاية الاممية الاولى وتشكل أول الاحزاب « الطليعة » في حين أن الشيوعية لم تكن تعرّف نفسها قبلا، وبنوع من الشموخ، إلا بكونها « التعبير العام عن حركة اجتماعية تدور أمام أعيننا ». ومنذ ذلك الوقت، فبقدر ما صغر حجم « الطلائع »، بقدرما اتخذ تفقه أعضائها طابعا كاريكاتوريا. تفقههم وجنون العظمة لديهم : ذلك أن ادعاء العلمية قليلا ما يخفي بالكامل شعار التحكم في الواقع، في ما هو حي، بغية قتله في النهاية. إن هذا ما اشتبه فيه ماركس، لاشك. لهذا كان يتضايق من إلصاق نعت « العلمية » باشتراكيته، ولم يكن يتحمله إلا من باب تحدي انسان كباكونين. أما كتّاب معاصرون لنا فقد فضلوا أن يكونوا أكثر قطعية منه. وبما أنهم لم يكونوا يتوفرون على عذر، أو متنفس ارتباطهم بطلائع، فإن مرضية « علمويتهم » لم تقدمهم سوى الى مآس شخصية مؤسفة...

بدون التغافل عن أخطاء، وبالاحرى عن جرائم الاشخاص، لا مناص اليوم من التصويب نحو جذر الداء، ألا وهو تقديس الصناعة. فمن هذا التقديس ماتت الماركسية كمشروع ثورة. لقد بات واضحا أنه لا يمكن مصارعة البورجوازية في ميدانها، الذي هو هنا مزدرعها ورحمها. كل ما يمكن في هذه الحالة هو، في « أحسن الاحوال »... الانتهاء الى اعطائها وجها مجددا: وذلك عبر الامتزاج معها...

المقصود، إذن، بمعنى من المعاني، هو إعطاء الحق ــ وإن متأخراً ــ للعمال الاوائل : نعم، لقد كان رد فعلهم صحيحا، لقد كان يجب تكسير الآلات.

بيأس أقل، إذا كان لا يزال ضروريا، رغم كل شيء، التنازع حول ماركس (حول « تملّكه »)، فالمطلوب هو أن نتبعه الى نهاية مساره : في آخر حياته، وبعد أربعين سنة من النضال قضاها وهو يرصد أحشاء المجتمع الصناعي ويحاول أن يساعد في ولادة البروليتاريا ــ لاجئا أحيانا من أجل ذلك الى وسائل تخرج عن « الشرعية » التي سطّرها هو نفسه ــ، بعد كل هذا الزمان، أعلن ماركس عمليا فشله، وحينذاك ماذا فعل ؟ ــ لقد توجه بكل آماله نحو بلد كان بدون بروليتاريا، لأنه كان بدون صناعة واسعة النطاق، توجه نحو روسيا. فعلينا اليوم أن نمدِّد حركته تلك، علما بأن روسيا اليوم هي العالم الثالث الفسيح.

6 ــ إن العالم الثالث، على كل حال، «مخسور» نهائيا، بالنسبة للصناعة، ولن يستطيع أبدا «أي نظام اقتصادي عالمي جديد» أن يدمج احتياطاته البشرية الهائلة في أنشطة إنتاج «عصرية». من هنا فإن خياره الوحيد هو بين تحمل إبادات بطيئة بهذا القدر أو ذاك، أو اكتشاف حلول ملائمة لمشاكله، باللجوء إلى عبقرية شعوبه وحدها. ذلك أن هذه المشاكل هي من الجدة بحيث أن كل «خبراء» العالم ــ كيفما كانت نياتهم خالصته ــ ناهيك عن الحكومات المحلية، أعجز عن مجرد استيعابها.

وبديهي أن الاختيار الثاني هو الذي يفرض نفسه. ومن غير المستبعد أن يكون حاملا في طياته بديلا صالحا للعالم أجمع، وفي هذه الحالة فلن تكون أول مرة يتم فيها انعاش الحضارة على أيدي «برابرة». كما لن تكون المرة الاولى التي ييسّر فيها طرف ثانوي في تناقض يعتبر ثانويا تجاوز كافة التناقضات الاخرى.

7 ــ إن أولى المستعجلات تتمثل في ضرورة توفير أدوات عمل لأذرع يتهددها التلف، لكن أية أدوات عمل ؟ ــ بالضبط ــ أدوات عمل ليس من شأنها أن تخلق البطالة، ولكن من شأنها على عكس ذلك أن تسمح بتشغيل الجميع. معناه أنها ستكون أدوات «على قياس البشر». ربما ليس على قياس الافراد بالضرورة، ولكن في جميع الاحوال على قياس التجمعات البشرية القاعدية، قرى أكانت أم أحياء الخ... وبالتالي فستكون **قابلة للمراقبة** من طرف هاته التجمعات البشرية القاعدية، وهذا هو بيت القصيد، إذ التجربة بينت بما فيه

الكفاية أنه من غير المعقول ترقب تملك العمال لوسائل الانتاج مادامت وسائل الانتاج هذه ذاتها غير قابلة لذلك التملك. هكذا وبسخرية التاريخ ـــ ولكنها سخرية معتادة ! ـــ قد (لا) تتحقق **ماهية الاشتراكية** ... (إلا) في خضم النضال من أجل **مجرد البقاء** !...

أدوات عمل كالتي نعني (لنسمها بعد إيفان إلتش **مضيافية**(*)) ممكن توفيرها بالطبع. إنها، أولا، العديد من الادوات (العصرية) الموجودة منذ الآن، ولكن التي تحكم عليها عسفا بالتقادم المبكر معايير الانتاجية ووتيرة التجديد التكنولوجي السائدة. إنها، ثانيا، أدوات ـــ وتقنيات إنتاج، ومناهج عمل، الخ... «تقليدية». وهذه، طبعا، مهددة أكثر من الاولى، بل إنها عموما في طريق الاندثار. لماذا لا ينقذ هذا التراث الهام ويعاد اليه الاعتبار ؟ لماذا لا يمنح المسلك التكنولوجي الخاص بمختلف مجتمعات العالم الثالث، المطابق لخصوصيات بيئاتها، لماذا لا يمنح فرصة للاستمرار ؟ إن ذلك لن يمنع بتاتا ـــ في نفس الوقت ـــ من تبني بعض نتائج البحث العلمي «الما بعد صناعي» الاكثر تقدما. المهم هو الا يُنسى أبدا مقياس القابلية للتملك من طرف المستخدمين، عند اختيار الادوات التي نحتاجها. ومن هذه الزاوية، فهل من داع للتأكيد على أننا لسنا ضد **كل** صناعة **وكل** تصنيع ؟

بالمقابل، نعتقد أنه لا مناص من التوقف عن الانتاج لاجل الاخرين، وبحسب أنماطهم الاستهلاكية.. فالكثير من الانتاجات ينبغي أن يتم التخلي عنها، أو على الاقل أن يُحد من حجمها. والكثير من الاساليب (أساليب البناء مثلا... أو العيش، بكل بساطة) ينبغي أن تتغير. بالمقابل فإن الناس لن يعرفوا بعد طعما للجوع، وسيلغون الخصاص، ويفارقون الذل. وسيتاح لهم أيضا أن يعيدوا رسم محيطهم، ويضفوا الجمال على حياتهم، بحسب ما توحيه لهم حواسهم، عساهم ينجزون نهضتهم..

8 ـــ «السيطرة» على الطبيعة، و «غزوها» والتعامل معها على أنها «عدوة»، كلها أشياء لا شأن لنا بها. يكفينا أن نضمن لانفسنا حماية ناجعة من نزواتها، أما ماهو غير ذلك... فالاجدر بنا بصدده هو أن نفطن إلى أن تعاليم... «الهنود الحمر» مثلا، أثمن بالنسبة لنا من خطابات أبناء ديكارت، سواء أكانوا من اليمين أم من اليسار. إن الثقافات الشعبية، بصفة عامة، تستدعي اهتمامنا، إلا أن علينا أن نبحث فيها عما هو أحسن من مجرد حجج دون ـــ وطنية : عن عناصر فلسفة بيئوية جديدة، عن نظرة الى الطبيعة جديدة، عن معنى جديد نعطيه لعيشنا جماعة.

9 ـــ بالذات، إن الذي يهمنا هو تغيير العلاقات الاجتماعية في اتجاه الفرح، الشيء الذي يستلزم لا وجود جماعات متحررة من الاستغلال ومن ربقة الدولة ـــ ومتوفرة إذن على أدوات عمل مضيافية، هذا مالن نمل من الالحاح عليه ـــ فحسب، وإنما يستلزم كذلك وجود

---

* Ivan Illitch «La convivialité» éd. du Seuil, Coll-Points, 1974

أفراد متحررين وكفى ! وهذا يطرح بدوره أساساً، وبالبداهة، من خلال مسألة الجنس، مسألة المرأة على نحو خاص. إن الجميع تقريبا اليوم يقر بضرورة تحرر المرأة. بل إن هذا التحرر يكاد يتحقق فعلا هنا وهناك، حيثما هبت رياح «الحداثة» إلا أن الذي يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن الحركة الحالية لتحرر المرأة تساهم أكثر من اللازم في عملية تذرية (atomisation) المجتمعات، تلك العملية التي تشجعها النزعة التقنوقراطية الزاحفة ـــ والمنتصرة، حتى داخل الاسر، عفوا، مقرات السكنى. ما أدعاه للاشتباه من تحرر، والحالة هذه ! إن التحدي الحقيقي يتطلب من النساء أن يحققن تحررهن في إطار الجماعات المنشود تكوينها أو إعادتها للحياة ! إن الامر يتعلق بالنسبة للنساء بضرورة محو آثار هزيمتهن القديمة فوق ذات الميدان الذي وقعت فيه تلك الهزيمة ـــ فهن لسن بالضبط بمثابة بروليتاريا منزلية. وذلك يعني : فرض اقتسام المهمات، بدل القبول بتفويضها الى آلات، كما يعني : تضامنا حقيقيا بين النساء. ويعني أخيرا، بعد فترة من التوتر لعله لا مناص منها، اهتمام النساء... بطمأنة الرجال، لان شكوك هؤلاء الحميمية لم تكن قط، على ما يظهر، غريبة عن ممارساتهم البادية، ولأن الحاجة الى العلم ذاتها، بما قد تضمره من إجرام، ربما وُجد جذرها فيما أطلق عليه «لغز المرأة». فلتكشف المرأة عن نفسها إذن ! لتعبر عن نفسها، لتتكلم ! لتنتصب كذات فاعلة في التاريخ ؟

10 ـــ ثمة تغييرات إجتماعية أخرى يمكن مباشرتها بدون تأخير، أي بدون أن يكون «شرط» السلطة السياسية قد تحقق قبلا، ولا بالاحرى شرط تعميم أدوات العمل المضيافية. ويمكن البدء... بنشر مثل تلك الادوات جزئيا وعلى نطاق محلي. يمكن مثلا تأسيس أوراش لفائدة ومع العاطلين (الذين للتو لن يعودوا كذلك) وهذا لن يتطلب تكاليف باهظة. كذلك يبدو أن التقاليد والمهارات الجماعية للفلاحين لا تحتاج سوى الى إتاحة الفرصة لها للتدليل على فعاليتها. التعاونيات العمالية تنشد من يشجعها، ناهيك عن مجرد تعاونيات المستهلكين (الفقراء)، في زمان التضخم الجامح هذا...

من بين الميادين الاخرى المفتوحة لمبادرة مناضلي التغيير الاجتماعي : المدرسة (تخيل وتجريب مدرسة أخرى، مغايرة) ؛ الطب* الخ .. الخ...

إننا لانفهم لماذا ظلت، في بلداننا، هذه الميادين المختلفة متجاهَلة الى حد الان ؟ ولكن الجواب بسيط في الواقع : إنه يتلخص في الانشداد الى السلطة. مع أن أية قوة سياسية لن تحرز أبدا على كامل المصداقية مالم تعط الدليل على أنها مختلفة...

11 ـــ ان قوى المستقبل، تبعاً للترتيب الأبجدي إن شئنا، هي كما يلي : الجماهير المبلترة في المدن والبوادي، الفلاحون، الشباب، النساء، العمال. اخترنا هذا الترتيب لانه لم تعد

أنظر المثال الذي وصفه عزيز حسبي بالنسبة للمغرب : «من أجل أن نبدع، دعونا نتصرف» مقال نشرته لاماليف (الناطقة بالفرنسية) عدد 26 (يونيو 1981).

* هذا الميدان مقتحم أكثر من غيره، الشيء الذي يؤكد ربما أن المسألة فعلا هي مسألة بقاء...

هناك طبقة منقذة. مما يترتب عنه أنه ولن تكون هناك «طليعة» تزعم «تمثيلها». ان انبل دور يمكن بعدُ المثقفين الثوريين ان يطمحوا اليه هو المساهمة في ابراز حركات جماهيرية مستقلة وديمقراطية للوجود، وفي تيسير التواصل فيما بينها.

12 ــ للعالم الثالث حلفاء، منهم الواعون ومنهم الضمنيون، انهم، في الغرب، اكثر من اي حزب : «الحركات الاجتماعية الجديدة» (بيئيون، اقليميون، نساء...). وفي الشرق : كل «منشق» لا يحد افقه منظور الاشتراك ــ ديمقراطية الغربية.

13 ــ بقي لنا ان نحدد موقفنا تجاه «الموجة الدينية» (العالمية) الحالية. ان ذلك الموقف، بقدر ما ان خِطَابَنا نفسه يتضمن دعوة الى اطلاق البعد **الاخلاقي** للكفاح من اجل التغيير، وبقدر ما ان الاخلاق والدين يحافظان فيما يبدو، دون غيرهما مع الأسف، على علاقات ممتازة ــ ان ذلك الموقف اذن، لهذه الاسباب، لا يمكن ان يكون الا متفتحا. وقد كان ليكون كذلك سلفا، بغض النظر عن بعض الاخطار «التخديرية» المعروفة ــ والمعروفة اكثر من اللازم ربما ــ ، ولو لسبب آخر وحيد، ألا وهو كون الاديان تتمسك «بالسداجة» التي تجعلها تعلن لن «كل البشر اخوة» ــ الشيء الذي معناه انه من **الاجرام** «اكل الانسان للحم اخيه الانسان». انها سذاجة ثمينة في وقت نُصِرُّ فيه على ان العدو هو الاشتراك ــ ديمقراطية وعلى ان هذه الاخيرة تقوم اولا وأخيرا على الأنانية البهيمية للافراد.

ولكن بالاضافة الى كل هذا، فان موقفنا من الاديان ايجابي لانها تتموقع اليوم في خط النضال الامامي ضد الامبرياليات. ولقد فرضت نفسها بعد كطرف فاعل في البديل الآخذ في التشكل على الصعيد العالمي. ولا غرابة، فمن الاكيد انها حملت دوما في طياتها مضمونا جماعتيا ــ بل و «بيئويا» الى حد ما، فيمايخص الاسلام ــ في البديل المذكور يتبناه اليوم.

موقف ايجابي بكل وضوح اذن، ولكن في نفس الوقت، ولهذا السبب ذاته، **فهو** موقف لابد ان يكون **متصلّباً**. اننا نذهب ابعد من مجرد «الاحترام [الزائفُ في اغلب الاحيان على كل حال] للمعتقدات الشعبية»، وسوف نحترس دوما من الديماغوجية القاضية بمحاولة «احتواء» الدين على حساب الخصم «الفيودالي»، والتي عادة ما تؤدي بعشاقها الى ان يتم احتواؤهم من طرف هذا الخصم ولفائدة فهمه الخاص للدين، ولكننا، وبكلمة واحدة، ننادي بضرورة فتح الحوار من أجل مناقشة اصلاحات أساسية في الدين.

لنأخذ مثالا الاسلام . انه لا يمكن نكران ان كل دين **يساهم بصفته دينا**، وخاصة من خلال مميزات الصلة التي يعلنها بين الله والكائن البشري. وكذا من خلال الوضع الذي يحدده لهذا الأخير بازاء الطبيعة ــ يساهم اذن في تحديد صيرورة المجتمعات وصيرورة العلاقات الاجتماعية القائمة داخلها. وهكذا فاذا كان قد تم دوما، في المجتمعات ذات التراث اليهودي ــ المسيحي، **الاعتراف** بقيمة ما للفرد، فانما يفسر ذلك **ايضا** بكون يعقوب حسب

التوراة، تعارك مع الله ذاته (!)، بل ولم ينهزم في تلك المعركة* (!!). كما يُقِرُّ بكون عيسى من جهته اعتبر ويعتبر ابن الله، او حتى الله. في نفس السياق يمكن القول ان نفس المجتمعات لم تكن لتجرؤ على مجابهة الطبيعة كما جابهتها فعلا لو ان عيسى، مرة اخرى وعلى سبيل المثال، لم يقل يوما للريح التي كانت ترعب اناسا : «اسكتي ! ابكمي!» — ويحكى ان الريح همدت ...**

بالمقابل، في المجتمعات الاسلامية، نلاحظ ان نصيب الشعوب ظل هو البؤس والخصاص، ونصيب الفرد ظل الاحتقار. مع ان الاسلام، بدون منازع هو دين «خلافة البشر على الارض» ! ودين تحليل كل الطيبات، شريطة ان يتمتع بها بلا افراط ! انه لمن الصعب ألا نرى سر هذه المفارقة في واقع ان الله لا يفوض قط سلطته على الطبيعة ***. وفي كونه ايضا يسمو بعيدا، بعيدا جدا، مما يترتب عنه ان العلاقات البشرية (الافقية) تكاد تمسي بالغة التفاهة.

والاخطر من كل هذا ان الشيطان يتدخل في الامر. لقد سمح له الله، قصد اختبار الناس، ان يجد لصدهم عن الصواب، اي، في نهاية التحليل، لجعلهم ينسفون ما يكون قد تبقى من مشروع «الخلافة على الأرض» — وهو مشروع لا نحتاج ان نؤكد على طابعه الجماعي — وبديهي ان الشيطان ربح رهانه «على طول». لقد كان محتما ان يربحه، طالما إن مجرد اقتحامه للخشبة كان من شأنه ان يجرد المسلمين من شعورهم بالمسؤولية — مسؤولية كل واحد منهم، ومسؤولية الآخرين. وكأننا بالمسلم صار لسان حاله يقول : لست مسؤولا عن انحطاطي الشخصي، وليس الظلمة بمسؤولين عن الظلم الذي يمارسونه. والحالة هذه فقد كان للاستبداد والفضيحة ان يستقِرَّا في بلاد المسلمين، وسط مناخ من الأسى والقنوط، ولعلهما يستمران لآمادٍ اخرى...

سجلت اخيرا الملاحظة التالية :

«لا الح على المسلمين اليوم من الرجاء من الله ان يأذن لهم بطرد الشيطان الى الابد. ان الله لن يمنع هذا، ولكن « الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (الآية)»

«على المسلمين اذن ان يعرضوا الشيطان لنفس العملية التي كان عيسى يعرض لها الجن : كان يقول لهم بكل بساطة «اخرج !» ، فيخرجونه *»».

طرد الشيطان جذريا من مجالهم الذهني، والحصول على بعض الاقتراب من طرف الله

---

* سفر التكوين، 33 — 31

** إنجيل مرقص، 4 — 39.

*** لكي نبقى عند مثال الريح، أنظر القرآن، 30 — 47 و 30 — 50.

* مرقص 5 — 8

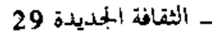
— **بعض** الاقتراب فقط، لان اكثره قد يولد، في بقع اخرى من الارض، غرورا وجسارة — ، هل هذا كثير على المسلمين ؟ هل من شيء فيه ينافي الدين ؟

ان ما سبق ليس سوى محاولة اولى لاعطاء مثال عن مقاربة جديدة للمسألة الدينية. ونعتقد انه ان وجد له الاثر المطلوب، فان بعض القضايا القائم حولها خلاف —(قضية حرية الضمير، قضية المرأة، قضية الثقافات الشعبية...) لن تعود ذات شأن كبير.

14 — تحدثنا أعلاه عن **دور** المثقفية الثوريين. فماذا عن **وضعهم كمثقفين** ؟ — اقل ما يقال انهم لم يعودوا يملكون حقيقة شاملة ونهائية — على الاقل ... اجمالا — يلقنونها للجمهور الفقير الى علمهم ! عليهم من الآن فصاعدا ان يتعودوا على التعايش مع الارتيابات — وان يكتفوا — ولكن اهذا قليل ؟ — بحقائق متفرقة، ومتفاوتة القدرة على الصمود للزمان، الاهم من كل ذلك، حقائق قد ينتجها **غيرهم**. ربما اتى، لاحقا، صيف يقين متألق ؟ في انتظار ذلك، يبقى يقين واحد مطلقا : «المطروح هو تغيير العالم».

احمد حرزلي

ابريل 82



محمد الزاهيري

الخطيبي : فكر الاختلاف وكتابة الجسد

للخطيبي أهمية فكرية نوعية، فهو يساهم بأعمال مختلفة، وانتاج مستمر، في ضبط الاشكالية العربية المعاصرة، ويقترح علينا تصورا جدليا منبثقا عن مفهومي الهوية/الاختلاف.

واهتمامات الخطيبي هاته، نجدها أيضا في شعره، ولربما كان هذا هو السبب في كون «**المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية**» (1) قصيدة يحاول فيها الشاعر تجربة فريدة تجمع بين الطاوية والماركسية لمواجهة الفكر المسيطر، وخصوصا الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي. ويمكن أن نعّرف القصيدة كصراع وكمعرفة. إننا هنا بصدد مفهوم جديد للشعر.

تنقسم هذه الدراسة الى جزئين. في الأول سنستخلص حملة المفاهيم والايديولوجيا التي يعبر عنها النص مما سيساعدنا على الإحاطة بفهوم «المصارع ــ اليتيم». وفي الثاني، سنحاول ضبط الكتابة الشعرية، واظهار كيفية تداخل المعرفة والمتعة ــ كيف تصبح «المعرفة الجافة» متعة من خلال كتابة تنشد الموت. طبيعة النص وخصوصيته كانتا حافزا على اختيار قراءة معينة، فضّلنا تتبُّعَهُ خطوة خطوة. بتعبير آخر أردنا أن ننصت إلى هذا الصوت الذي يخاطبنا ويتوجه إلينا مباشرة.. فالقراءة هنا إنصات للنص، سفرٌ عبره، رفقة الحكيم ــ اليتيم، وهذا هو ما تلحُّ عليه القصيدة.

ليست هذه الدراسة، في نهاية الامر، الا إعادة إنتاج النص نفسه، ولكن بواسطة ومن خلال ثقافة القارئ ــ «خطاب الآخرين»، كما يعرّفها رولان بارط.

ايديولوجية المصارع الطبقي

1 ــ فكر الاختلاف :

يهتم الخطيبي كثيرا بأعمال جاك دريدا الذي يسعى إلى هدم وإعادة بناء الخطاب الميتافيزيقي بواسطة المجهود النقدي الذي على أساسه يشيد مفهومه الخاص لـ «الاختلاف». وفعلا، بيَّن دريدا كيف أن «المعرفة الغربية» مرتبطة بمسألة الكتابة. فـ «الصوت»، «الكلام»، «الكتابة الصوتية» يجسد تاريخ الغرب الذي هو في الوقت ذاته تاريخ الميتافيزيقا. ان التعبير، اي «الكلام»، شيء مقدس من طرف الميتافيزيقا التي تعطيه في آن «قيمة حضورية» : حضور الشيء، حضور المعنى، حضور الادارك، الاحساس بحضور الذات

لنفسها في الكلام ومن خلال الكلام، وبطبيعة الحال حضور إله ضامن للمعنى.. وعلى نفس المنوال، يرى دريدا أن الفلسفة الغربية حصرت نفسها في فكر ضيق يتصور كل شيء انطلاقا من الثنائيات «حضور/غياب»، «عقلاني/حسي»، «كائن/لا كائن»، «وجود/عدم»، الخ... ويكون الغرب اذن قد ربط، عن طريق هذا الفكر، تاريخه بمغامرة اللوغوس الذي جعله ينغلق على نفسه قامعا وكابتا لكل فكر مغاير ومخالف. ولذا فـ «الخطاب» الذي أنتجه الغرب مطبوع، في عمومه، بايديولوجيا اللوغوس مما يجعله غير بريء وغير محايد. وهكذا ينبغي اللجوء إلى عملية «هدم وإعادة بناء» هذا الخطاب والفلسفة الغربية عموما، إضافة إلى إعادة اعتبار مسألة «الوجود/العدم»(2).

ولكي يأتي على هذا العمل الهدّام ــ البنّاء، يتفحص جاك دريدا مفهوم «الدليل» وهو اهم مفاهيم اللسنيات : نقد اللسنيات التي بدأت مع سوسير والتي تسقط في فخ الميتافيزيقا عندما استعارت منها مفهوم «الدليل» الذي يقود مباشرة الى «مدلول متعال». ولكن دريدا يرد الاعتبار الى سوسير الذي وضع مبدأ «الاختلاف» كأساس تقوم عليه اللغة. ومنذئذ اصبحنا نعتبر صيرورة الدلالة عبارة عن لعبة شكلية للاختلافات، الشيء الذي يستلزم انتاج مفهوم جديد لـ «الكتابة» : «Gramme» أو «différence» وعلما جديدا يهتم بالدلالة وبالكتابة باعتبارهما «لعبة للاختلافات»، ويطلق عليه جاك دريدا اسم «Grammatologie». ولعبة الاختلافات تفترض ان اي عنصر مهما كان لا يمكنه ان يوجد لذاته او في ذاته، بل يؤدي إلى عناصر أخرى متعددة ومتشابكة. كل العناصر تكوّن اذن فيما بينها شبكة يرجع بعضها الى البعض بداخل الخطاب؛ هذا التشابك يجعل أن كل عنصر يتكوّن ابتداء من أثر عناصر أخرى من السلسلة أو من النسق.. إن هذا التشابك، هذا النسيج، هو «النص» الذي لايبرز الا من خلال وبداخل تحوُّل نص آخر. وببساطة فلا شيء حاضر او غائب، ليس هنا او هناك سوى اختلافات وآثار الآثار. ان مفهوم «La différance» هو المفهوم الذي يعبّر عن عملية إنتاج ماتسميه الميتافيزيقا بـ «الدليل»(3).

يعكف الخطيبي بدوره على مسألة الكائن العربي (مستلهما درسي دريدا ونيتشه ويُعتبر هذا الاخير أحد فلاسفة الاختلاف وقد قاوم بحدة المبادئ الاخلاقية السائدة) محاولا اخراج العالم العربي من فكر اللاهوت والميتافيزيقا: «... هدفي هو أن اخرج من النزعة الايديولوجية واللاهوت المسيطران في العالم العربي. ذلك أن فكر اللاهوت لازال قويا ليس فقط لدى السلفيين ولكن حتى لدى الايديولوجية السائدة في صفوف اليسار حيث يحتفظ بجذوره. فمادمنا نفكر ونتأمل العروبة كَـ «شمولية» و كـ «أمة» و كـ «أصالة» فاننا نسجن أنفسنا في الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي. ذلك أن كائننا ليس معطى كشمولية، ولكنه بحث غير ممركز...»(4) المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية هو في العمق بحث عن هذا الكائن المتفكك، هذا الكائن الوحيد والذي ينفي كل أصل...

قصيدة الخطيبي تواجه الفكر الميتافيزيقي وتنتقد «المقولات الثنائية» :

الداخل/الخارج
القريب البعيد
المرئي اللامرئي
رأس المال العمل
هوذا العدو الطبقي
(...)
غيِّر مقولات فكرك
(...)
تحاور اللامُفكَّر فيه (ص. 15) (5).

يدعونا النص إلى نقد منطق وإيديولوجية الميتافيزيقا .. وهذا النقد سيمكننا من تأمل ما هو مكبوت — ما هو غير مفكرٍ فيه — من طرف كل فكر ميتافيزيقي. وعلى نفس المنوال، فنقد الرأسمالية التي تفرض علينا تقسيمها «الرأسمال/العمل» يزيح الستار عن ما تحاول الرأسمالية اخفاءه عنا، وهو استغلال عمل العامل. لنلاحظ كيف يوازي النص بين المنطقين : منطق الفكر الميتافيزيقي ومنطق الرأسمال الذي يشكل الواجهة الأخرى للميتافيزيقا.

«المشروع المحرَّم
الخير الشر
الحضور الغياب
الخط الذي يصل بينهم تناظر مترنِّح
لا تتقيد بهذه المقابلات الباردة
(...)
انفتح على السلسلة التناقضية»(ص 20).

إن القارئ مدعو الى التخلي عن الفكر الميتافيزيقي والتوجه نحو منطق التناقض، المنطق الجدلي. إننا، باستعمالنا للغة نستعمل ما تحمله ألفاظها من إيديولوجيا ومن معان ميتافيزيقية، لكن يجب وعي هذا والتنبيه له، هذا ما يشير اليه النص عندما يقول :

«الروح القلب الجسد
مقولات جوفاء وعميقة» (ص. 32)

وبينما يحاول الفكر الميتافيزيقي أن يُرجع كل شيء الى مركز والى أصل، ويتأمل كل شيء (اللغة، الانسان، العالم...) من خلال مفهومي المركز والاصل، ينبع نص المصارع الطبقي من منطلق مخالف يمارس اللا — تمركز وينادي ب اللا — أصل فيُهَمِّش كلَّ أصل وكل مركز؛ وبينما تفكر الميتافيزيقا من منظوري «الوحدة» و «الشمولية»، يؤكد المصارع الطبقي على

«الانقسام»، على «الانفصام» وعلى «التعددية»:

«تأمَّلْ اذن خطابي الارتجالي
لأنه يفككك طريق الأصلِ» (ص. 36)
— «غريبا عن المركز تُنقِّل الاشياء
غريبا عن الأصل تستثيرُ العودة
ولو كانت ابدية» (ص.45)

«العودة الابدية» : كان الخطيبي يرى دائما أنه يلزم العالم العربي أن يسترعب ويوظف نيتشه الذي تجاوز الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي بقوة وإرادة فائقتين. ان مفهوم «العودة الابدية»، وهو رجوع أبدي للشيء نفسه ومع ذلك فهو ليس نفس الشيء يمكِّن من اعادة التفكير في مسألة الأصل وخصوصا من وضعها في اطار «فكر الاختلاف». إن المنطق الميتافيزيقي يرى أن الأضداد لا يمكن أن تكون متشابهة، وبالتالي لا تخضع لنفس الهوية، فيما يسجل النص ويمارس هوية الاضداد (مثل من بين الامثلة العديدة والذي سنتحدث عنه بعد قليل : الذكر والانثى). ان الطاوية كثيرا ما تتدخل في هذا العمل المنتقد للمعرفة السائدة والنابعة من الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي. وعملية النقد هاته ليست عملية مجانية : إنها تهدف الى إبراز كائن عربي جديد. ولذا فهي ذات صلة وثيقة بمفهوم النقد المزدوج او «الهوية/الاختلاف».

قصيدة «المصارع الطبقي» تُفيضُ الحديث عن «البدوي»، «الرحالة»، «البيداء»، لان مسألة «البيداء» تشغل اهمية خاصة لدى الخطيبي بطرحها لاشكالية الكائن. في هذا الصدد، يقول الخطيبي : «كنت اتحدث عن البيداء في الوقت الذي، لم يتحدث عنها احد بالمغرب، في «الذاكرة الموشومة» وفي «المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية» التي تنتهي في البيداء. كتب هذا النص سنة 1973. ولكن كيفية طرحي لمسألة البيداء لم تكن مسألة سياسية بسيطة : إنما كانت تطرح مسألة الكائن أي كيف تسكن البيداء كيان الانسان، وكيف تسكنه كفكر، أو على الاقل، كحنين إلى كل ما هو راحل، يتيم، منكوب، ووحيد بداخل ذواتنا». (6) وفعلا، فالمصارع، هذا الحكيم اليتيم، كائن قادم من الصحراء، لا ينفك عن الجري عبر العالم حاملا اختلافه كجواز سفر، كورقة تعريف، كهوية... إن «مخيلة» القصيدة تستقي عناصرها وألفاظها من «البيداء» لذا فعبارات «الرمل»، «الشاطئ»، «الريح»، «الغزالة»، الخ... تتردد بكثرة. وزيادة على هذا يكثر استعمال العبارات التي تدل على الحركة والهجرة : ان اختيار هذه الألفاظ وكثرة ترددها يمكِّن من إبراز موضوع «البدوي» الذي يتصف، كما نعرف، بكثرة تنقلاته. كما أن الخاتمة التي اختارها الخطيبي لقصيدته ذات مغزى : يلتقي المصارع — اليتيم، وهو يواصل ترحاله عبر الفيافي، بصياد (بحري)، فينتزع منه هذا الأخير ضمير المتكلم (الأنا) ويخاطبه قائلا (ونشير الى أن المشهد

يجري في الصحراء) :

«يمر المسافرون بين سماء وأرض

هل يجهلون

ان الصحراء حقيقةٌ يتيمة ؟»(ص 72).

ولكي نتمكّن من الاحاطة بمفهومي الهوية / الاختلاف، لابد لنا ان نسجل رفض الخطيبي لـ «الهوية العمياء» وهو مفهوم بسيط الى حد السذاجة اذ ينفي نفيا مطلقا «الآخر»، ورفضه كذلك لـ «الاختلاف المتوحش» : «أسمّي «هوية عمياء» توهما لأنا مطلق و «اختلافا متوحشا» توهما لمغايرة مطلقة. مادمنا لم نقم بفك مفاهيم الكائن والاختلاف والهوية من ارتباطها اللاهوتي، فان الفكر العربي سيظل عالقا بأذيال الميتافيزيقا.»(7). عوض هذين المطلقين، يتبنى الخطيبي هوية متعددة : فالأنا عبارة عن مجموعة من العناصر غير ــ المتجانسة تمتد الى فترة ما قبل ــ الاسلام (البداوة، البيداء، الطوطمية، الوثنية...) وتعاشر عناصر اخرى (الاسلام، الاحتكاك بحضارات وثقافات أخرى ومن بينها الغرب). والتركيز على فترة ما قبل الاسلام (أي بالخصوص على «البداوة») يساعد على معاكسة الفكر اللاهوتي. لكن لِنُشِرْ الى أن هذه الرؤية للكائن لا تخلو من بعض المخاطر، فمن الممكن ان تؤدي «البداوة» الى هوس بصدد الأصل فتجرُّ الخطيبي إلى أرضية «فكر الاصالة» الذي ما انفك، مع ذلك، يحاربه وينقده ! فرغم معارضة الخطيبي لايديولوجية الأصالة، من الممكن أن يتبنى، لاإراديا وعن غير وعي، أصالة اخرى («البداوة») !

يكتسي مفهوم «الاختلاف» في قصيدة المصارع الطبقي طابعا خاصا وهو وثيق الصلة بأهم مواضيع القصيدة كـ «الصراع الطبقي» و «اليتيم» الخ... كي تكون مصارعا، حكيما ــ يتيما، يلزمك اعتناق «الاختلاف» :

«انتسبْ إذن للاختلاف من غير عودة

هو ذا اقصى نشيد كل سكر»(ص24).

الاختلاف عنف وعدوانية موجهان أساسا ضد الغرب الذي يريد فرض هويته رافضا الآخر، كابتا وقامعا كل من لا يرغب في الدخول في لعبته، كل من يرفض أن يرى نفسه في مرآته. تواجه قصيدة الخطيبي هوية الغرب بمقابلتها بهويات الاسكيمو والبدوي والهندي (أنظر المقطع 9. ص 25). : ان هاته الهويات الثلاث، هاته الانماط من الوجود والتفكير، من اهم ما كبته وقمعه الفكر الميتافيزيقي الغربي (وسار على منواله فكر الأُصالة المسيطر في العالم العربي). لذا كان اختيارها من طرف النص اختيارا صائبا : انه السلاح الذي يصيب في العمق نرجسية الغرب ويحطم مراياه. واكثر من هذا، تركز القصيدة على الاختلاف بواسطة تشبثها واقرارها ب «الهمجية» (التوحش) : إنها إهانة للغرب الذي أبرز إلى الوجود مفهوم «الهمجية»، الذي يدفع بالجميع الى أن ينطلق من منظوره الخاص للعالم.. «الهمجية» هي

التحدي بعينه :
«انتسِبْ لِلْإِيقاع الوَحشي بكلمة «متوحش»
(...)
لا شيء يعادل كلمة «المتوحش»
معكوسة كالسيف في الرمل»(ص39).

كان هذا اهم جانب من جوانب الصراع الذي يخوضه المصارع الطبقي، هذا الصراع الذي لم يعد ممكنا لولا تدخل نمطين من التفكير مختلفين جذريا عن الانماط السائدة هما : الطاوية والماركسية.

2. فلسفتان للاختلاف : الطاوية والماركسية :

سنبدأ مؤقتا بتوضيح بعض الجوانب التي استقاها الخطيبي مباشرة من كتاب الطاو بغض النظر عن طريقة القول والكتابة الشعرية لاننا سنتفحصها في القسم الثاني من هذه الدراسة وسنكتفي اذن باستخراج النسق الفكري للطاوية...

من المحتمل ان يكون **لاوتسو هو** صاحب كتاب **الطاو**(8)، والمعنى الحقيقي لكلمة «**طاو**» «هو طريق»، «نهج»، وتدل ايضا على «القول» لان الانسان الذي يدل انسانا آخر على الطريق، يفعل ذكل بواسطة الكلام. وتكتسب هذه اللفظة لدى لاوتسو ايحاءا دينيا فتدل على الفن والقدرة عل تمكين الارض والسماء من الاتصال : اننا بصدد معرفة وفن خاصين ليسا في متناول اي كان. ونفس الشيء لدى الخطيبي لانه من غير السهل ان يصبح الفرد مصارعا ـــ يتيما لان ذلك يستلزم فنا ومعرفة يصعب الحصول عليهما **فالطاو** اذن هو الكائن الوحيد الذي يتمكن من «المعرفة» و «القدرة».. **والطاو** عبارة عن وحدة لا ـــ متميزة هي اصل الكون. يقول كتاب **الطاو** : (والترجمة العربية التي اعتمدناها تفضل «التاو» «التاو الذي يمكن الاخبار عنه ليس هو التاو الابدي
الاسم الذي تمكن تسميته ليس هو الاسم الابدي
غير المسمى هو مبتدأ السماء والارض
المسمى هو أم عشرة آلاف شيء »(9)
وفي مكان آخر، يعرف لاوتس «الطاو» كالتالي :
«شيء ما تشكل في السر
وُلد قبل السماوات والارض
في الصمت والخلاء
احديا، لا متغيرا
حاضرا ابدا، ومتحركا ابدا

قد يكون هو الام للشعرة الاف شيء
أنا لا اعرف اسمه
لكني اسميه التاو
ولأني لا أجد كلمة افضل ادعوه «ذو الجلال» »(10)

لنلاحظ شيئا مهما يتحدث الكتاب عن **الطاو** ككائن مذكر ولكنه في الواقع مؤنث : انه الام المنجبة والمغذية للمخلوقات، الام الخصبة. ولهذا السبب تؤكد الطاوية على اسبقية واهمية الانوثة. فاذا كان الطاو يجذب ويغري الكائنات فلانه شبيه بالـوادي، متواضع وفارغ : هذه هي الخاصية الانثوية التي وجب على **الطاو** الحفاظ عليها في محيط كائنه الذكوري :
«اعرفُ قوة الرجل
وعليك برعاية المرأة
كُنْ نهراً طاميا للعالم»(11). لابد لقارئ **الطاو** من ان ينبهر لشدة الاهتمام الذي تحظى به الانوثة. والمكانة التي تحتلها في الطاوية مثال آخر على هذا، وهو جزء من مقطع شعري يبلغ فيه التعبير الشعري الجميل ذروته :
«ارواح الوادي لا تموت
فهي المرأة.. الام الاولى
مدخلها جذر المسوات والارض
كأنها برقع لا يُرى
استعمله ! فلن تخيب»(12)

اضافة الى أن الانماط الثلاثة لفلسفة **الطاو** وهي : 1 . الطاو Tao 2. الارض Ying 3. السماء Yang، ذات مغزى جنسي عميق. وهكذا، فالارض رمز للظل والبرودة والانوثة التي تحفز بالكائنات على الانكماش وعدم الفعل، اما السماء فرمز للنور والحرارة والذكورة التي تدفع الكائنات نحو الفعل والحيوية. والناس مزيج من عناصر سماوية وارضيةو ذكورية وانثوية، ولكن من الواجب عليهم، حسب فلسفة لاوتسو، ان يفضلوا الانوثة على الذكورة. والمصارع الطبقي يؤكد هو بدوره على اهمية الانوثة (بتساو بالطبع مع الذكورة) مقتديا **بالطاوية** التي توظف للوقوف في وجه الايديولوجيا السائدة والمهمشة للانوثة وللمرأة :
«كن ذكرا كن انثى كن خنثى»(ص 46).

يرى الخطيبي اذن ان الكائن الحقيقي هو كائن الخنثى الذي يتمكن من الجمع بين الذكورة والانوثة على حد سواء.

ويربط لاتوسو ربطا محكما بين مفهوم «الام» («الانثى») ومفهوم «الفراغ»، والفراغ من اهم مواضيع الصوفية الطاوية :
ــ «السماوات والارض وما بينهما تشبهان المنفاخ . لكنهما لا

تنطويان
ينتغير الشكل ولا تتغير الصورة»(13).

ـ«ثلاثون محورا تشترك في مركز العجلة
لكن ثقب المركز هو الذي يجعلها صالحة للاستعمال
حول الطين الى اناء
فالخلاء هو الذي يجعله صالحا للاستعمال
فصل ابواب وشبابيك الغرفة
فالفتحات هي التي تجعلها صالحة للاستعمال»(14).

ـ «التاو اناء فارغ، يستعمل دون ان يملأ»(15)

الفراغ اذن ذو فعالية : انه يرمز الى مزية كائن **الطاو** وهي كونه يحتوي احتواء كليا **الطاو**. كونك فارغا، يدل كذلك على انك مطهر من جميع النزوات والرغبات. ان الفراغ، بهذا المعنى، استغل كثيرا من طرف نص المصارع الطبقي وايديولوجيته : الكائن اليتيم كائن فارغ، الى حدما غير ـ كائن، لانه لا ينتمي الى اية هوية مطلقة وثابتة.

في احدى تجلياته، يظهر الطاو كحركة، وبفضل هذه الحركة توجد الحياة والكائنات.
فاذا انعدمت يصبح الطاو بدون حياة :
«وأنا وحدي البليد، الابله
اواه انساق كامواج البحر
دونما اتجاه، مثل ريح لا تهدأ»(16).

تقول **الطاوية** بالنسبية في كل شيء : لا شيء نهائي، ولا شيء قار، كل اثبات يتطلب اثباتا مضادا... لنستشهد بالمقطع التالي :
«من هنا، أنْ تملك او لا تملك يظهران سويا
يتكامل العسر واليسر
يتقابل الطويل والقصير
الاعلى والاسفل يعتمدان على بعضهما
الاصوات تتناغم
الأمام والخلف يقفو بعضهما بعضا.

ومن هنا يتجول الحكيم دون ان يفعل شيئا، ويعلم دون ان يتكلم»(17).

الجمود وعدم النشاط ـ وهي خاصيات انثوية ـ من التعليمات التي تنادي بها الطاوية. ولكن لا يفهم من الجمود على انه سلبي، بل العكس :

«يقبع التاو في اللافعل
ولكن لا شيء يبقى غير مفعول»(18).

ان انعدام النشاط (عدم الفعل) يشير عند لاوتسو الى القيم الاجتماعية السائدة التي تمنع الفرد من رؤية الحقيقة وبالتالي من الاتصال بكائن **الطاو**. وخلاصة القول هو ان المنطق المتداول («La doxa» كما يقول رولان بارط) يقلب رأسا على عقب من طرف الفلسفة الطاوية، فالافكار الاكثر انتشارا والحقائق الاكثر تجذيرا تقلب وتعكس :

ــ «الضعيف الرخو يغلب الشديد الصلب»(19).

ــ «من غير ان تسافر يمكنك ان تعرف الدنيا كلها»(20).

كانت هذه هي الخطوة العريضة لمذهب لاوتسو.. ولكن هذا لا يعني بتاتا ان كاتب المصارع الطبقي يتقبل جملة وتفصيلا الرؤية الفلسفية للطاو.. فهناك العديد من اوجه الاختلاف التي تميز الخطيبي عن لاوتسو. لنكتف اذن بما هو اهم : بينما تقول **الطاوية** بعدم العنف وعدم الممارسة وتدين المعرفة («توقف عن التعلم تضع حدا لمعضلاتك»(21). لربما وظف الخطيبي **الطاوية** لسبب رئيسي وهو كونها تنتمي لثقافة وحضارة لازالتا مهمشتين الى الآن من طرف ثقافة وحضارة اعتبرتا انفسهما كـ «مركز اشعاع» بالنسبة للعالم اجمع، مما ينتج عنه طمس الاختلاف وفرض «الهوية الواحدة».. اذن تكمن وظيفة **الطاوية** في كونها تزعزع «الرؤية ذات البعد الواحد».

استطاع الشاعر في قصيدة المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية، ان يربط بين كل من الماركسية و «فكر الاختلاف» والطاوية فخلخل بذلك المنطق الميتافيزيقي وخرق المحرمات وخلخل فكر الهوية العمياء ــ لنتذكر ان الطبقات الاجتماعية، في العالم العربي، «مطالبة» بأن تنسى ــ وتتخلى عن ــ تباينها وصراعها مع بعضها البعض وذلك بقبولها ب «الهوية الواحدة والموحدة» وهي ما يعبر عنه بمفهوم «الامة». الصراع الطبقي نقد للانظمة والمؤسسات، ويتطلب فعالية كبيرة في العمل : محاربة الطبقة الاجتماعية التي تعمل في صالحها كل المؤسسات والايديولوجيات الموجودة والنقد بهذا المعنى ممارسة :

«حينما يقرأ ثوري ماركس
يمارسه حذرا»(ص 17).

والممارسة عنف، لذا لابد للمصارع الطبقي من اعتناق المبدأ التالي : ان يكون عنيفا فيحطم كليا الطبقة المعادية. لكن في هذا التحطيم تجاوزا وامتصاصا لخصائص العدو :
«لا تقضي طبقة على اخرى ابدا
كقصر من الرمال

لذا كانت الثورة وحشية
تنتصر وتستوعب العدو الطبقي
(...)
فاطبخ ضاحكا عنفك العظيم»(ص 25 ـــ 26)

والممارسة علم ومعرفة : على المصارع الطبقي ان لايتخلى عن السلطة والقدرة اللتين يخولهما له العلم :

«المعرفة الاكثر هي سلطة طبقية»(ص 57).

كثيرا ما اكد عمالقة الماركسية (من ماركس نفسه وانجلز وماوتسي تونغ مرورا بلنين) على اهمية العلم والمعرفة بالنسبة للممارسة :
يخلص المصارع الطبقي لفنس الفكرة : «ممارسة ـــ معرفة ـــ ممارسة». كل تجربة تؤدي بنا الى معرفة جديدة، وكل معرفة تحتم علينا ممارسة معنية، وهكذا دواليك. ولذا فالذات الثورية لا تتوقف عن المعرفة المستمرة وبالتالي تصبح ممارستها اكثر فعالية : مادمنا نمارس الصراع الا ونتعلم ونعرف وما دمنا نعرف الا ونمارس بفعالية ونجاح كبيرين. هذه هي الرؤية التي يعتنقها المصارع الطبقي. ينبغي ان نضيف ان كل ممارسة وكل نشاط لا يخلوان من اخطاء، ومن احكام خاطئة، وبايجاز لا يخلوان من ضعف يعرقل مسيرة النضال والصراع. في هذه الحال، يلزم المصارع الطبقي الا يتردد في القيام بنقد ذاتي وان يعتبر كل معرفة مؤقتة ومرحلية :
«اجعل من فعلك حقيقة مترنحة
واجعل من حقيقتك نقدا دائما»(ص 30)
كما ان الصراع يستلزم الحيطة والتفكير العميق :
«كل خطوة تتطلب التأمل
فجرب كل مرة فعل الوميض
واضرب حيث حظ الآخر يفتنك»(ص 30)
يحاور المقطع هنا قولة لنين «خطوتان الى الامام، خطوة الى الخلف».

ان الصراع الذي يفترض فيه ان يجعل من الثورة واقعا ملموسا، لا يأخذ شكلا واحدا ولا يتوقف عند واجهة واحدة، بل يهتم بجميع الواجهات وجميع الجبهات : الفكر والمعرفة النابعين من رؤية لاهوتية أو مثالية، محاربة هيمنة الطبقة الاجتماعية السائدة، الافكار المسبقة والخلفيات والعقليات المتخلفة، المسألة الجنسية وعلاقتها بالمتعة وبوضعية المرأة.

3. موقف النص من علم النفس

ان الموقف الذي يتخذه نص المصارع الطبقي من مسألة «علم النفس» او «التحليل النفسي» موقف الى حد ما غامض. من جهة يوظف في النص ـــ بطريقة غير مباشرة ـــ لابراز

الايديولوجية الكامنة وراء بعض المؤسسات (كالعائلة والزواج والابيسية)، ولكن من جهة ثانية، يحارب كايديولوجية كثيرا ما تخفي عنا بعض الحقائق.

من المعروف ان «عقدة اوديب» تحتل مكانة مركزية في التحليل النفسي الفرويدي، وقد ذهب بعضهم الى جعله مبدأ عاما وقدراً لا ينفلت من قبضته احد، ايا كان المجتمع الذي ينتمي ! اليه ! يرفض المصارع الطبقي «الاوديب» وكل ما يتعلق به :

«ماذا نقصد باليتيم ؟»
كل تراتب يفترض أبا أما وشخصا ثالثا»(ص13)

إن المصارع الذي يقر بيتمه كمبدإ أساسي يرفض السلالة ويقتل «الاوديب» بداخله. اذا كان علم النفس قد جعل من «عقدة اوديب» اساسا لبنية شخصية الفرد في المجتمع، فان المصارع ــ اليتيم يواجهه ب «اللا ــ شخصية»، «اللا سلالة»، وعوض «الاوديب» يضع الفراغ و «لا» : لا ــ انتماء، لا ــ اصل، لا ــ عائلة، لا ــ اب...

ان التطور الذي عرفه مؤخرا علم النفس وخصوصا على يد «جاك لاكان» ابرز اهمية «اسم الأب» بالنسبة لبنية لاشعور الفرد. واليتيم يرفض ان يمتثل الى «اسم ــ الأب» والى اللاشعور : انه يتيم يفتقر حتى للاسم العائلي !

وفيما يخص المسألة الجنسية وعلاقة الرجل بالمرأة، فهنا ايضا تقلب القيم السائدة رأسا على عقب : رفض لمفهوم «العائلة» كما يتصورها المجتمع وبالتالي رفض للمفهوم التقليدي للقضية الجنسية :

«تبتلعك العائلة
يستنفذك الزواج
كل مؤسسة تراجع»(ص 18)

هذا الرفض الذي تبناه المصارع ــ اليتيم يواكب رفضا آخر لا يقل اهمية عنه، ذلك أن المصارع ــ اليتيم يكون قد تخلى عن نرجسيته وخرج من قوقعته : الانا. في حين ان الآخرين يبالغون في تعظيم انانيتهم ويتقوقعون داخل «الوحدة» و «الوحيد» وبالتالي اندرجوا ــ عن وعي او عن غير وعي ــ في اطار ايديولوجية «الواحد» (الأب ــ الحاكم ــ الاله...)، يذهب المصارع الى حد تفكيك اناه ورغبته وكائنه فيذوب كل التقاء بنفسه ومع نفسه وتتعدد الانا في حركتها نحو الآخر، انه يقطع كل صلة بنفسه حتى يتوجه نحو الآخر :

ــ «انتسبْ اذن للعذاب الابيض
وتعلق بالاخر كأنه قطيعتُك الشخصية»(ص 28)

ـ «انتزع ذاتك من متعتك الحميمة

(...)

نقّل جسمك في متعة الآخر»(ص 33)

انغلاق الذات على نفسها وتقديس الانا يعكران صفو المتعة وهي عبارة عن تلاش وضياع (ضياع الهوية والأنا) وذوبان في%مع الآخرين : المتعة عبارة عن ترنح vacillation لذا لابد للماصرع اليتيم من تقديس في آن ومعا، للذكورة والانوثة، لابد للكائن من ان يكون «تركيبا» combinatoire مزيجا من السلبية والنشاط، من الجمود والحيوية...

«كن ذكرا كن انثى كن خنثى» (ص 46)

يمكن ان نفهم من هذه الدعوة ـ دعوة النص الى كائن الخنثى ـ وسيلة لمحاربة «اسطورة الذكورة» ومواجهة «الابيسية»، اي بعبارة اخرى، التأكيد على المتعة التي لا تتحقق في مجتمع ابيسي، في مجتمع تهان فيه المرأة. ونفهم من هذا ايضا ان لا علاقة مطلقا للمتعة بما نسميه «اللذة الجنسية».

الصراع الطبقي معناه، في هذا السياق، نضال ضد النفس وحرب ضد الأحكام الجاهزة، ضد المحرمات والمقدسات، الشيء الذي يترتب عنه الاقرار بإيديولوجية نقيض القيم الاجتماعية السائدة. نعرف اذن كائن الخنثى على أنه كائن ـ المتعة. والمتعة تحرك وتلاش وترنّح بين قطبين من غير أن نستقر في أحدهما، كائن الخنثى هو الكائن الذي استطاع ان يجعل من ماهو مكبوت ولا ـ شعوري شيئا يعي نفسه تمام الوعي، شيئا شعوريا. فقصيدة الخطيبي تحاول ان تقوم بعمل نقدي لمفهوم «اللاشعور» : فإما تقليصه ومحاربته ـ وقد رأينا هذا بصدد «الأوديب» و «الأبوة» ـ واما تقبل عن وعي وادراك ما هو لاشعوري فيزول اللاشعور زوالا تاما. ولهذا امكننا القول ان المصارع ـ اليتيم يرفض اللاشعور أو أنه يفتقر الى اللاشعور : إنه وعي يتحرك في العالم وبالتالي يتغير باستمرار مغيرا في ذات الوقت العالم. ولذا، فعلم النفس ـ كمؤسسة وكممارسة تدعي لنفسها القدرة على تفسير وحل مشاكل الفرد في المجتمع ـ «علم» غير معترف به من طرف المصارع الطبقي :

«سمعت من يقول

في تفسير الاحلام شفاؤك

سمعت وجمعت كفي

لن تذوي المعرفة حزنك العميق ابدا

فابتلع كل ليل وكل صباح

جنونك المستديم وانت تتنفس هناك يكمن سر كل شفاء»(ص 54)

اذا كان المصارع الطبقي لا يخضع لاية سلطة ولا يحمل اي اسم وبالتالي ليست له اية

هوية قارة، فلانه اولا وقبل كل شيء «جسم». ولذايختل هذا المفهوم مكان الصدارة في نص المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية. فالفرد يتناول من حيث كونه **جسما**، وكذلك الأمر بالنسبة للفكر إذ يمكن القول ان الفكر يتجسد ويصبح عبارة عن **جسم**، عبارة عن **اهتزاز وحركة**.. وبما ان الجسم متحرك، فانه «فراغ» لا يشغل اي مكان ثابت. ان جسم المصارع الطبقي يذكرنا ب«الجسم المقطع» عند جاك لاكان. ولا نكون قد تعسفنا كثيراعلى النص اذا قلنا بأن «الأنا» الذي يخاطبنا (المصارع — اليتيم) يود العودة — داعيا ضمير المخاطب (القارئ) ان يصاحبه — الى مرحلة ما قبل تكون ضميرا الأنا، مرحلة ما قبل تموضع الذات، وهي ما عبر عنها **لاكان** ب «مرحلة المرآة» حيث لا توجد للطفل اية هوية : اضطراب وتقطع الجسم امام المرآة التي تعكس صورتي ومع ذلك فهي ليست بصورتي ! انه فعلا لَمِنَ العجيب ان نلاحظ ان «مرحلة المرآة» هي أيضا منظمة ومبنينة من خلال الثنائية «هوية%اختلاف»، هذا المفهوم المزدوج الذي، كما نعلم، يؤسس جميع كتابات الخطيبي اضافة الى ان لفظة «مرآة» ترد بكثرة في قصيدة المصارع الطبقي : وظيفتها التعبير عن الهوية. ومن الملاحظ كذلك ان المفاهيم والعبارات المستعملة بكثرةفي نصوص الخطيبي لا تختلف بتاتا عن العبارات التي يوظفها **جاك لاكان** حين يتحدث عن «مرحلة المرآة» : انهاتنتمي جميعها لنفس «الحقل الدلالي». **فلاكان** يتحدث عن «الحركة»، «الاضطراب»، «الاهتزاز»، «التقطع»...، والخطيبي يتكلم عن «الحركة»، «التفكك»، «الانفصام»، «الترنح»، الخ... يقول نص المصارع الطبقي :

«كيف ترتب جسمك
ارسم جسمك المقسم ارسم دائرة طائرة
ارسم الايقاع الادق وانبذ اليمين والشمال
فالتناظر الاكثر انتشاء يدمر كل مركز
نقل جسمك في متعة الآخر
والحق في رقصكما بالنفس النجمي
لا مركز لا يمين ولا شمال
هل سيكون جسمك في غاية اليتم ؟
وهل سترقص دونما ترنح على رأس القدمين ؟»(ص33).

ان هذا التشابه بين «مرحلة المرآة» وقصيدة المصارع الطبقي لا يعني بتاتا ان المصارع — اليتيم يبحث عن هوية يستقر بها. اذا كان «الطفل — أمام — المرآة» يتعرف، في النهاية، على صورته، ويتصرف على نفسه كذاتية فيتمكن من الهوية وبالتالي يخضع لايديولوجية وسلطة الاب (وهو رمز لكل سلطة)، فان كل هذا لا يحصل بتاتا بالنسبة للمصارع — اليتيم : انه يظل متأرجحا بين «الأنا» و «اللاأنا»، بين الهوية والاختلاف، انه

«جسم» بكل ما تحمله هذه الكلمة من تعبير مادي محض وليس فردا او شخصا بالمعنى السيكولوجي.

هكذا تكون اذن قد استعرضنا الخطوط العريضة لايديولوجية المصارع الطبقي ونكون قد استخلصنا النسق الفكري لقصيدة الخطيبي. ونأمل، في الفقرة الموالية، أن نتمكن من مقاربة مفهوم «المصارع ــ اليتيم»، المفهوم الأساس الذي يحمل هذه الايديولوجيا ويجسدها في الممارسة. يبقى علينا ان نعطي تعريفا لهذا الفهوم. فما معنى ان تكون مصارعا ــ يتيما؟

4. مفهوم المصارع ــ اليتيم.

لكي يبلغ الصراع الطبقي هدفه، كان على الممارس ان يخضع لبعض اللوازم وأن يتحلى ببعض الصفات ومن جملتها اليتم فماذا يقصد النص بهذه العبارة ؟

يتيمٌ هو المصارع الطبقي
يتيم اطلاقا
ماذا نقصد ب «يتيم» ؟
كل تراتب يفترض
ابا أما وشخصا ثالثا
كل سياسة
تفترض سيدا عبدا وشخصا ثالثا»(ص 13)

سبق ان اشرنا الى رفض المصارع ــ اليتيم للعائلة وللأبوة وللاسم. ان رفضه للعائلة وهي اساس كل مجتمع، نابع من نفي آخر وهو اهم وأسبق : الخضوع السياسي والاجتماعي. فاليتيم لا ينتمي لمجتمع معين ــ ان الانتماء الى مجتمع بعينه يعني في آن العيش بداخل ــ والامتثال لِ ــ نسق من القيم يعتبر نفسه ثابتا وخالدا الى الأبد. كل مجتمع يتبجح بنرجسيته ويتلذذ بمرآته فينبهر بصورته : هويته. ولذا، فاليتيم ينادي بالانتماء المتعدد (الكونية) ويعتبر نفسه مسافرا يعبر كل الامصار. ان تكون يتيما هو ان تنفي عنك الهوية الواحدة، وبخصوص هذه النقطة، سبق للخطيبي ان صرح : «اليتيم هو الراحل العابر ارض الأموات. والتيه رغبة طوباوية لا تقهر، وهو رغبة السمو، بين الاموات الى مستوى علو الحياة وعظمة الموت».(22) اذا كان اليتيم يهجر اصله وعائلته ومجتمعه فانه قادر كذلك على ان يهجر كائنه، فيكسر كل المرايا وينفصم جسمه، انه في آن «فرد متميز» وغير متميز عن الآخر، فلا يكون كأنا الا بان ندماجه في الآخر.. وكثيرا ما تشير القصيدة الى ان كائن اليتيم لا يتحقق الا في ذات الآخر. وبما انه يتحرك باستمرار، فانه في آن هنا وهناك، ينتمي لهنا ولهناك، أي ينتمي لجميع الأزمنة والأمكنة. انه عابر سبيل، يعرف الجميع وعلى اطلاع بأسرار المجتمعات لكن لا احد يعرفه او يتعرف عليه، وقد جعل من التجوال حكمة يقتدي بها :

«نسخ حركة الكون
هو الوصول الى الحكمة التائهة» (ص 52)

وباختصار، يمكن اعتبار كل من ينتسب الى فكر الاختلاف ويجعل من العنف محركا لصراع الطبقات يتيما : ذاك هو المعنى الذي تعطيه القصيدة لمفهوم «اليتم».

«ألقنُ الاختلاف من غير عوده
والعنف الدقيق
ذاك هو معنى كلمة «يتيم» (ص 14)

انغلاق الذات على نفسها وتقديس الانا يعكران صفو المتعة وهي عبارة عن تلاش وضياع (ضياع الهوية والأنا) وذوبان في%مع الآخرين : المتعة عبارة عن ترنح vacillation لذا لابد للماصرع اليتيم من تقديس في آن ومعا، للذكورة والانوثة، لابد للكائن من ان يكون «تركيبا» combinatoire مزيجا من السلبية والنشاط، من الجمود والحيوية...

«كن ذكرا كن انثى كن خنثى» (ص 46)

يمكن ان نفهم من هذه الدعوة ــ دعوة النص الى كائن الخنثى ــ وسيلة لمحاربة «اسطورة الذكورة» ومواجهة «الابيسية»، اي بعبارة اخرى، التأكيد على المتعة التي لا تتحقق في مجتمع ابيسي، في مجتمع تهان فيه المرأة. ونفهم من هذا ايضا ان لا علاقة مطلقا للمتعة بما نسميه «اللذة الجنسية».

الصراع الطبقي معناه، في هذا السياق، نضال ضد النفس وحرب ضد الأحكام الجاهزة، ضد المحرمات والمقدسات، الشيء الذي يترتب عنه الاقرار بإيديولوجية نقيض القيم الاجتماعية السائدة. نعرف اذن كائن الخنثى على أنه كائن ــ المتعة. والمتعة تحرك وتلاش وترنّح بين قطبين من غير أن نستقر في أحدهما، كائن الخنثى هو الكائن الذي استطاع ان يجعل من ماهو مكبوت ولا ــ شعوري شيئا يعي نفسه تمام الوعي، شيئا شعوريا. فقصيدة الخطيبي تحاول ان تقوم بعمل نقدي لمفهوم «اللاشعور» : فإما تقليصه ومحاربته ــ وقد رأينا هذا بصدد «الأوديب» و «الأبوة» ــ واما تقبل عن وعي وادراك ما هو لاشعوري فيزول اللاشعور زوالا تاما. ولهذا امكننا القول ان المصارع ــ اليتيم يرفض اللاشعور أو أنه يفتقر الى اللاشعور : إنه وعي يتحرك في العالم وبالتالي يتغير باستمرار مغيرا في ذات الوقت العالم. ولذا، فعلم النفس ــ كمؤسسة وكممارسة تدعي لنفسها القدرة على تفسير وحل مشاكل الفرد في المجتمع ــ «علم» غير معترف به من طرف المصارع الطبقي :

«سمعت من يقول
في تفسير الاحلام شفاؤك
سمعت وجمعت كفي
لن تذوي المعرفة حزنك العميق ابدا

فابتلع كل ليل وكل صباح
جنونك المستديم وانت تتنفس هناك يكمن سر كل شفاء»(ص 54)

اذا كان المصارع الطبقي لا يخضع لاية سلطة ولا يحمل اي اسم وبالتالي ليست له اية هوية قارة، فلانه اولا وقبل كل شيء «جسم». ولذايحتل هذا المفهوم مكان الصدارة في نص المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية. فالفرد يتناول من حيث كونه **جسما**، وكذلك الأمر بالنسبة للفكر إذ يمكن القول ان الفكر يتجسد ويصبح عبارة عن **جسم**، عبارة عن **اهتزاز وحركة**.. وبما ان الجسم متحرك، فانه «فراغ» لا يشغل اي مكان ثابت. ان جسم المصارع الطبقي يذكرنا ب«الجسم المقطع» عند جاك لاكان. ولا نكون قد تعسفنا كثيراعلى النص اذا قلنا بأن «الأنا» الذي يخاطبنا (المصارع ــ اليتيم) يود العودة ــ داعيا ضمير المخاطب (القارئ) ان يصاحبه ــ الى مرحلة ما قبل تكون ضميرا الأنا، مرحلة ما قبل تموضع الذات، وهي ما عبر عنها **لاكان** ب «مرحلة المرآة» حيث لا توجد للطفل اية هوية : اضطراب وتقطع الجسم امام المرآة التي تعكس صورتي ومع ذلك فهي ليست بصورتي ! انه فعلا لَمِنَ العجيب ان نلاحظ ان «مرحلة المرآة» هي أيضا منظمة ومبنينة من خلال الثنائية «هوية%اختلاف»، هذا المفهوم المزدوج الذي، كما نعلم، يؤسس جميع كتابات الخطيبي اضافة الى ان لفظة «مرآة» ترد بكثرة في قصيدة المصارع الطبقي : وظيفتها التعبير عن الهوية. ومن الملاحظ كذلك ان المفاهيم والعبارات المستعملة بكثرةفي نصوص الخطيبي لا تختلف بتاتا عن العبارات التي يوظفها **جاك لاكان** حين يتحدث عن «مرحلة المرآة» : انهاتنتمي جميعها لنفس «الحقل الدلالي». **فلاكان** يتحدث عن «الحركة»، «الاضطراب»، «الاهتزاز»، «التقطع»...، والخطيبي يتكلم عن «الحركة»، «التفكك»، «الانفصام»، «الترنح»، الخ... يقول نص المصارع الطبقي :

«كيف ترتب جسمك
ارسم جسمك المقسم ارسم دائرة طائرة
ارسم الايقاع الادق وانبذ اليمين والشمال
فالتناظر الاكثر انتشاء يدمر كل مركز
نقل جسمك في متعة الآخر
والحق في رقصكما بالنفس التجمي
لا مركز لا يمين ولا شمال
هل سيكون جسمك في غاية اليتم ؟
وهل سترقص دوما ترنح على رأس القدمين ؟»(ص33).

ان هذا التشابه بين «مرحلة المرآة» وقصيدة المصارع الطبقي لا يعني بتاتا ان المصارع ــ اليتيم يبحث عن هوية يستقر بها. اذا كان «الطفل ــ أمام ــ المرآة» يتعرف،

في النهاية، على صورته، ويتصرف على نفسه كذاتية فيتمكن من الهوية وبالتالي يخضع لايديولوجية وسلطة الاب (وهو رمز لكل سلطة)، فان كل هذا لا يحصل بتاتا بالنسبة للمصارع ـ اليتيم : انه يظل متأرجحا بين «الأنا» و «اللاأنا»، بين الهوية والاختلاف، انه «جسم» بكل ما تحمله هذه الكلمه من تعبير مادي محض وليس فردا او شخصا بالمعنى السيكولوجي.

هكذا نكون اذن قد استعرضنا الخطوط العريضة لايديولوجية المصارع الطبقي ونكون قد استخلصنا النسق الفكري لقصيدة الخطيبي. ونأمل، في الفقرة الموالية، أن نتمكن من مقاربة مفهوم «المصارع ـ اليتيم»، المفهوم الأساس الذي يحمل هذه الايديولوجيا ويجسدها في الممارسة. يبقى علينا ان نعطي تعريفا لهذا الفهوم. فما معنى ان تكون مصارعا ـ يتيما؟

4. مفهوم المصارع ـ اليتيم.

لكي يبلغ الصراع الطبقي هدفه، كان على الممارس ان يخضع لبعض اللوازم وأن يتحلى ببعض الصفات ومن جملتها اليتم فماذا يقصد النص بهذه العبارة ؟

يتيمٌ هو المصارع الطبقي
يتيم اطلاقا
ماذا نقصد ب «يتيم» ؟
كل تراتب يفترض
ابا أما وشخصا ثالثا
كل سياسة
تفترض سيدا عبدا وشخصا ثالثا»(ص 13)

سبق ان اشرنا الى رفض المصارع ـ اليتيم للعائلة وللأبوة وللاسم. ان رفضه للعائلة وهي اساس كل مجتمع، نابع من نفي آخر وهو اهم وأسبق : الخضوع السياسي والاجتماعي. فاليتيم لا ينتمي لمجتمع معين ـ ان الانتماء الى مجتمع بعينه يعني في آن العيش بداخل ـ والامتثالُ لِ ـ نسق من القيم يعتبر نفسه ثابتا وخالدا الى الأبد. كل مجتمع يتبجح بنرجسيته ويتلذذ بمرآته فينبهر بصورته : هويته. ولذا، فاليتيم ينادي بالانتماء المتعدد (الكونية) ويعتبر نفسه مسافرا يعبر كل الامصار. ان تكون يتيما هو ان تنفي عنك الهوية الواحدة، وبخصوص هذه النقطة، سبق للخطيبي ان صرح : «اليتيم هو الراحل العابر ارض الأموات. والتيه رغبة طوباوية لا تقهر، وهو رغبة السمو، بين الاموات الى مستوى علو الحياة وعظمة الموت».(22) اذا كان اليتيم يهجر اصله وعائلته ومجتمعه فانه قادر كذلك على ان يهجر كائنه، فيكسر كل المرايا وينفصم جسمه، انه في آن «فرد متميز» وغير متميز عن الآخر، فلا يكون كأنا الا بان ندماجه في الآخر.. وكثيرا ما تشير القصيدة الى ان كائن اليتيم لا يتحقق الا في ذات الآخر. وبما انه يتحرك باستمرار، فانه في آن هنا وهناك، ينتمي لهنا ولهناك، أي ينتمي لجميع الأزمنة والأمكنة. انه عابر سبيل، يعرف الجميع وعلى اطلاع بأسرار المجتمعات

لكن لا احد يعرفه او يتعرف عليه، وقد جعل من التجوال حكمة يقتدي بها :
«نسخ حركة الكون
هو الوصول الى الحكمة التائهة» (ص 52)

وباختصار، يمكن اعتبار كل من ينتسب الى فكر الاختلاف ويجعل من العنف محركا لصراع الطبقات يتيما : ذاك هو المعنى الذي تعطيه القصيدة لمفهوم «اليتم».
«ألقنُ الاختلاف من غير عوده
والعنف الدقيق
ذاك هو معنى كلمة «يتيم» (ص 14)

يمكّن التيهُ اليتيمَ من المعرفة الخالصة والعلم الصحيح : انها المعرفة النابعة مباشرة من التجربة ومن الممارسة، وهكذا امكنه الانتصار بسهولة على العدو الطبقي، ان الصراع الذي يخوضه لا يمكنه الا ان يحقق غايته. ولكن من الممكن ايضا ان نتيه بداخل كائننا وذواتنا : انه السفر الذي لابد لكل مصارع يتيم من أنْ يقوم به. ولعل اهم تعريف للمصارع ـــ اليتيم هو كونه جسما في حركة دائبة اذ يستحيل تعريفه وضبطه كشخص ذي هوية متميزة (مزاج، عادات، سيكولوجية، الخ...) كما هو الشأن بالنسبة لاشخاص الرواية او القصة. وينتج عن هذا ان الفكر والايديولوجيا اللذين يعبر عنهما المصارع ـــ اليتيم يصبحان بدورهما عبارة عن كتابة على الجسم : فمدلول النص هو في الواقع دال جسمي، وشم وخط.. المصارع ـــ اليتيم جسم حافل بالكتابة والوشم، جسم يتنقل عبر اوراق وثنايا النص انه ذاكرة التاريخ التي تتقدم وتعرض على القارئ آثارها وكتاباتها، ذلك ان المصارع ـــ اليتيم يتصف بالبداوة التي تجسد في الحاضر ماضي الكائن العربي وهو الكائن العربي في تعدده : انه تجسيد للكائن العربي كما يتصوره فكر الاختلاف. واذا ما وضعنا قصيدة «المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية» في اطارها التاريخي والاجتماعي بدا لنا واضحا **أن الثائر الفلسطيني هو الذي يجسدُ، في الواقع، مفهوم «المصارع اليتيم».**

هذا الحكيم اليتيم يواجه كل نظام وجميع ايديولوجيات الهوية بواسطة شعوره باختلافه ومعتمدا على السخرية والضحك والرقص. فالضحك والرقص بالفعل سلاحان لا يحسن استعمالهما سوى المصارع ـــ اليتيم، انهما موجهان أساسا ضد عدو الطبقة :
«من يملك الضحك يدوخ العدو
في كل ضحكة استكملْ سيادتك» (ص 51)
ـــ «الاحسن ان تبلع العدو الطبقي راقصا» (ص37)
ـــ «لسوف يرقصون بكبرياء على العدو الطبقي» (ص 42)
الضحك والرقص نوعان من التعبير الجسدي، وبهذا فالجسم، ومرة أخرى، يسجل في النص كرقص، وكضحك، وهنا تكمن علامة من علامات العنف والمتعة. يُشيرُ الى العلاقة العميقة

التي تربط العنف والعدوانية بالعشق وبالمتعة : علاقة المتعة بالموت.. المتعة هي ان تموت لذاتك، ان تموت في الآخر، المتعة فناء الذات في الآخر : هذا ما تقوله قصيدة الخطيبي بوضوح، لان المتعة هجرة الى الآخر وذوبان فيه. لا غرابة اذن اذا ادمج الرقص ايضا في «تركيبة» العشق التي تميز كائن الخنثى : فجسمي الرجل والمرأة يرقصان عبر حركة تمضي من الاندماج الكلي «حيث الاثنان يصبحان جسما موحدا : الخنثى) الى الانفصام :

«ثقّل جسمك في متعة الآخر
والحق في رقصكما بالنفس النجمي»(ص 33)

الرقص عنف وعشق : انه يدمج بداخل هاته الشبكة الواسعة التي تشمل «الحركة» و «التركيبة»، وهو ما سنتطرق له.

الكتابة : بين المعرفة والمتعة

1. التركيب النحوي للنص

من المفيد حقا ان نقوم بدراسة وافية لعلاقة ضمير المتكلم بضمير المخاطب (أنا/أنت) عبر القصيدة بكاملها، لكن سنكتفي بالوقوف عند المقطعين الأول والثاني وبالاقتصار على بعض الملاحظات العامة، مع العلم ان هاته الملاحظات التي سنستخلصها تقوم ببناء وتوجيه القصيدة برمتها.

لنسجل اولا وقبل كل شيء الظهور الجلي لضمير المخاطب «انت» منذ المقطع الأول، أما «أنا» فانه بطبيعة الحال مضمر، حاضر ولكنه خفي، لان ضمير المخاطب يفترض لزوما ضمير المتكلم الذي يخاطبه ويوجه اليه الحديث. فاذا لم يظهر ضمير المتكلم منذ افتتاح النص فلان ضمير المخاطب («انت») سيكون محور القصيدة، ليست في النهاية الا معرفة من الواجب على ضمير المخاطب ان يستوعبها اما ضمير المتكلم («أنا») فلم يبرز بجلاء الا في المقطع الثاني، وعلى هذا النحو :

«وأنا أُلقّنُ المعرفة اليتيمة
القّنُ الاختلاف من غير عودة»

إنَّ ضمير المتكلم، هنا، يدخل في علاقة مزدوجة : اليتم والاختلاف. وسيكونان الموضوعين الاساسيين للدرس الذي سيلقيه على مسامع تلميذه، ضمير المخاطب. اذن، ومنذ البداية، يحتل ضمير المتكلم مقعد المعلم الذي يدرس وينور ويرشد. ضمير «الأنا» اذن حكيم وبصير.

هذه العلاقة للانا والانت، للمعلم والتلميذ، ستُبَنْيِنُ القصيدة الى حين بروز «أنا» الصياد. من الممكن توجيه انتقاد الى النص والاعتراضْ على هذا الدور الذي اسند الى ضمير المتكلم الذي يجعل منه «أنا مطلقا» يطمح الى ان يكون الها.. بيد ان الخطيبي يدخل عنصرا

حديدا ، ألا وهو الماركسية، فتتحطم هذه العلاقة ذات الاتجاه الواحد :
أنا ← أنت، المعلم ← التلميذ حيث سيخاطب المعلم تلميذه قائلا : «رفيقي اليتيم» — فالصراع الذي يخوضانه معا يمكنهما من الدخول في علاقة جديدة، علاقة التساوي اي علاقة الرفيق بالرفيق. ولكن هذا لايزيل اللبس لكون هذه العلاقة الجديدة لا تتم الا بعد ان يتقبل ضمير المخاطب (المريد) دروس ونظريات المعلم . ان الهدم الفعلي لهذه العلاقة، وبالتالي ابتعاد «الانا» عن المطلقية، يتمان في آخر القصيدة عندما ينزع الصياد البحري ضمير المتكلم من المعلم فيصبح هذا الأخير «تلميذا» له، فيخاطبه الصياد قائلا :

«نافضا غيلونه يقول الصياد
لن تنعم براحة ايها المسافر المجهول
فالعلامات التي تضلك هنا سكر صاف»(ص 72).

ويواصل الصياد القاء درسه على هذا الذي كان، منذ قليل، وطوال القصيدة، يلعب دور المعلم المطلق ! وتنتهي القصيدة دون أن يتمكن من استرجاع ضمير الأنا المطلق. واذا كان قد ظهر «أنا» المعلم في آخر سطر من الكتاب فلكي يقول لنا بأنه لم تبق له اية هوية وأية معرفة.

هناك علاقات من نوع آخر تربط «الأنا» ب «الأنت» : انها علاقات اغراء ومتعة. زد على هذا ان «الانت» (القارئ) يساهم في كتابة النص واذن فهو مدعو الى ان يكون «أنا» (الكاتب) : من المرجح ان يعود ضمير المتكلم على كاتب النص نفسه، ولعل الخاتمة التي اختارها الخطيبي لقصيدته توضح ذلك :

«يحمل هذا النص عنوانا ومراجع
ويحمل ايضا اسما
واذا كان لابد ان أتيه فسأعطي اسمي
وسآخذ خاطفا اسم الحكيم اليتيم»

قدم الناشر «المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية» على أنه «قصيدة» : ولكنها قصيدة لا تشبه في اي شيء ما نطلق عليه عادة «شعرا». فالخطيبي يقدم لنا مقاطع — مقلدا اسلوب كتاب لاوتسو — وهي شبه حكم تحث القارئ على نهج هذا السبيل او اتباع تلك الطريق.. وعلى مستوى تركيب وبنية الجملة لا يفتأ التشابه الموجود بين كتاب الطاو وقصيدة الخطيبي يثير انتباه القارئ. يقول لاوتسو :

«التلميذ الكيس يستمع الى التاو ويمارسها باجتهاد
التلميذ الوسط.. يستمع الى التاو ويعيرها ذهنه المرة تلو المرة
التلميذ الطائش يستمع الى التاو ويفهمه
لو لم يكن ثمة مقهقه لما كانت التاو ما هي عليه.»(23)

وكتب الخطيبي مقلدا شكل هذا المقطع :

«عندما يقرأ ثوري ماركس فانه يمارسه حَذِراً
عندما يقرأ ليبرالي ماركس فانه تارة يحتفظ به وتارة ينساه
عندما يقرأ فاشي ماركس فانه يقهقه ضحكا وان لم يفعل
فان ماركس لن يكون هو ماركس» (ص 17)

يتعلق الامر هنا بأحد أسس النص الحديث الذي يكتب من خلال تحولات نصوص اخرى ؛ انه المبدأ الذي قامت عليه «اشعار» لوترياموِن ويطلق على هذه الظاهرة التي اصبحت شائعة في الكتابات الحديثة مفهوم «**التداخل النصي**» الذي يعبر عن أن الكتابة تتشكل كتأريخ للنصوص. ونظرا لضيق المجال، فاننا نكتفي بهذا المثل الوحيد :«والمصارع الطبقي» ليس في نهاية المطاف الا تحويلا وتغييرا لكتاب **الطاو**

ومن ناحية اخرى، يفضل الخطيبي استعمال تراكيب خاصة وقد استقى اغلبيتها من كتاب لاوتسو، ونقدم فيما يلي نماذج من التراكيب الاكثر تداولا :

ــ من + فعل... + فعل

«من يعرف التراتيب المتأرجحة
يعمل بمقتضى قيم جديدة» (ص29)

يستعمل هذا النوع من التركيب بكثرة في الامثال والحكم وكثيرا ما يصلح للتعبير على الحقائق بها.

ــ أن + فعل + هو أن + فعل

«ان تعرف هو ان تختبر اربع سلط» (ص 34)

ــ «لا شيء + فعل.. » و «الاحسن أن...»

«لاشيء يعادل كلمة «التوحش»» (ص 39)

«الاحسن ان تستوعب العدو الطبقي راقصا» (ص 37)

ــ «لذا ...» و «اذن»

« لذا فالمصارع الطبقي لا يقفز كجرادة طائشة» (ص 29)

«تأمل اذن خطابي الارتجالي» (ص 36)

إن النص : وهو يواصل التفكير المنطقي ويحاول جاهدا اقناع القارئ يخلص دائما الى نتيجة او حقيقة يفرضهما على القارئ : «**لذا**» و «**اذن**» حرفان يستعملان للتأكيد على الخلاصة المنطقية التي توصل اليها النص والتي تفرض فرضا على المصارع الطبقي و/أو القارئ.

ــ النفي : ويستعمل كذلك بكثرة، وهذا امر بديهي لان اثبات حقائق يدل في آن على نفي ل «حقائق» اخرى مناقضة، وهي غالبا «الحقائق» المسلم بهاوالعائدة :

ــ «لا تطيِّرنْ عبر حديثك الذاتي

لا تفقدن وعيك في حديث الآخرين» (ص 11)
ــ «أبدا لن يوقف ألمٌ عنفيَ الشاطح» (ص 38)

ــ وأخيرا لابد من تسجيل اهمية «الامر»، فالمصارع الطبقي قصيدة تربوية تأمر.. وتنهى.. بلغة مناسبة لزمننا هذا ولقضاياه.

2. كتابة النص

تلتقي قصيدة المصارع الطبقي مع النصوص الحديثة في كونها تجعل من اللغة موضوعا للتفكير والتأمل، وعيا منها بأن اللغة لا يمكن ان تكون محايدة وأن كل تعبير يحمل في طيه وعيا خاصا ورؤية خاصة :
«التاريخ كلمة
الايديولوجيا كلمة
اللاشعور كلمة» (ص 11)
والعنق الذي ينادي به المصارع الطبقي يتجلى كذلك في اللغة : عنف الكلمة لا يقل اهمية عن عنف الفعل :
«من يملك اللغة يقيس العنف» (ص 30)

المسألة اللغوية لا تخلو من اهمية هي الاخرى لان «كل شيء» يجري بداخل اللغة بما في ذلك صراع الطبقات. ان المقطع (14) يعبر بوضوح عن سلطة الكلمة :
«المعرفة هي الاحساس بأربع سلط
سلطة الحرف تسير من العلامة الى اغماءتها
الرقص والصورة المتحركة يجرفان جسمك
الغناء والموسيقى يقيسان بعدك
انتسب الى المعرفة الشعرية دون ان تعبدها»
لنؤكد على الرباط الموجود بين الكتابة وفن الخط والرقص والموسيقى والوشم والجسم. لقد بينت جوليا كرسيتفا اهمية الرقص والموسيقى كأنسقة دلائلية لا تخضع بتاتا لهيمنه الدليل الميتافيزيقي. ان الرقص والموسيقى تعبيران ايقاعيان ينبعان من « المكون الدلائلي» المتقدم على كل تعبير لغوي. وهكذا فالنص، وهو ينبني كهدم واعادة تشكيل للغة، يلتقي مع الرقص والموسيقى. ومن جهة اخرى، اكتشف مؤلف «الاسم العربي الجريح» وهو يسائل النسق الدلائلي الخطي (الخط وخصوصا الوشم) ان هذا الأخير يساهم، بطرقه الخاصة، في زعزعة اللاهوت والمحرمات من الداخل وقصيدة المصارع الطبقي تندمج في هذا العمل التحليلي الدلائلي الذي قام به الخطيبي في كتابه «الاسم العربي الجريح»، بل ويمكن القول إن القصيدة تواصله وتتممه، لان الخطيبي صرح قائلا : «اما بالنسبة لي، فاني احاول ان اتجه

نحو «القصيدة». (24) لذا ارتأينا ان نعرف «**الشعر**» لدى الخطيبي **كمعرفة وكسلطة، كأداة معرفية تساهم في المجهود الرامي الى ابراز وتحديد مفهوم جديد للكائن العربي.**

واذا كان الشعر معرفة (باعتبار ان المعرفة، في الاصل، جافة)، فكيف يتم الربط بين المعرفة والكتابة ؟ وبعبارة اخرى، كيف تصبح هذه المعرفة متعة ؟ سبقت الاشارة الى ان المعرفة الشعرية ليست تجريدا محضا، انها تسجل كجسد، جسد وتجسيد لمجموعة محدودة من المفاهيم تخلق فيما بينها ترابطا (لعبة) ترجع جميع عناصره الى بعضها البعض. ان النص ينتج جدلية بين المعرفة والكتابة والجسم. والجسم، عند الخطيبي، مقسم ودائم الحركة، انه يسجل كتشتت وكضياع. وكذلك الشأن بالنسبة للمعرفة، انها هي ايضا، كالكتابة وكالجسم، ترنح vacillation.

«اجعل من فعلك حقيقة مترنحة
واجعل من حقيقتك نقدا دائما» (ص 30)

وعلى هذا الاساس يمارس النص على مستوى الكتابة (الدال) ما يثبته على المستوى الفكري (المدلول) الى درجة يصبح معها كل فكر عبارة عن دال. يتضح هذا جليا عندما نتفحص بامعان جدلية ضميري المتلكم والمخاطب («أنا/أنت»، «الكاتب/القارئ»). يعرف النص الكتابة على أنها جاذبية واغراء :

«الكاتب الجيد يغري اولا
ثم يقدم السم
بمرور السم
يتسمم هو الآخر»(ص 58)

ان «التركيبة» التي يدعو اليها النص («كن ذكرا كن انثى كن خنثى») والتي بدونها لا تتجسد المتعة، تتحقق، على مستوى الكتابة، بين «الانا/الأنت» (الكاتب والقارئ) فالأنا يغري ويجذب الأنت اليه، ولولا هذين الضميرين، هذين الجسمين، لما كان للنص أن يكون ويعرف النص الكتابة على أنها هي ايضا عبارة عن «تركيبة» :

«تركيب جملة»

«التركيبة» هي الخاصية التي تميز كلا من الكتابة والمتعة، وبالتالي تجمع فيمابينهما. والنص اذن يحقق هذه «التركيبة» : انه جسم خنثى، جسم منفرد ومضاعف في آن، جسم يجمع بين كل من الأنا والأنت، بين المعلم والتلميذ، بين الكاتب والقارئ، جسم يتبخر في «تركيبته». والكتابة سم وموت : لا تتحقق المتعة الا في الموت، «انا» الكاتب الذي يتحرك في ومن خلال الكتابة يوازي هو نفسه بين العشق والموت :

«الموت يهزني
كليلة عشق تضحكني» (ص 68)

أن تكتب، ان تمارس الكتابة، هو ان تموت لنفسك ولذاتك، ان يتبخر أناك في الكتابة، ان تمارس القراءة، هو ان تقبل بأن يأخذك الكاتب الى شواطئ المتعة والموت. وعليه، فلا وجود للثنائي «أنا / أنت» الا بواسطة الكتابة وفي الكتابة : لا داعي اذن الى البحث عن من يكون هذا الأنا / الأنت، خارج النص (سبق وأشرنا الى ان كائن المصارع — اليتيم ليس «شخصا» ولكن جسم). وبجملا، تؤسس الكتابة كنشوة (سكرة) تلف الكاتب / القارئ الى غاية الذوبان والضياع :
«العلامات التي تُضلُّك هنا سكر صاف» (ص 72)

كتب رولان بارط في **متعة النص** : «يبدو أن علماء العرب، عندما يتحدثون عن النص، يستعملون هذه العبارة الرائعة «الجسم العيني» Le Corps propre، أي جسم ؟ توجد هناك عدة اجسام، فهناك جسم المشرحين والفيزيولوجيين، وهو الجسم الذي يراه او يتحدث عنه العلم : انه النص الذي يهتم به النحاة، النقاد، الشارحون، فقهاء اللغة (انه النص — الظاهر). ولكن لدينا ايضا جسم آخر، جسم المتعة الذي يتكون فقط من العلاقات الشبقية وليست له اية علاقة بالاول : إنه تقسيم آخر، تسمية اخرى، وكذلك الامر بالنسبة للنص : انه ليس الا اللائحة المفتوحة لنيران اللغة (...). ان للنص شكلا انسانيا، انه صورة، هل هو تحريف خطي anagramme للجسم ؟ نعم، ولكنه تحريف خطي لجسمنا الشبقي. ان متعة النص بعيدة كل البعد عن كيفية اشتغاله النحوي (التركيب الظاهري للنص) كما ان المتعة لا تنحصر عند الحاجة الفيزيولوجية»(25).

قصيدة الخطيبي هي بالفعل هذا الجسم الشبقي — جسم المتعة — الذي يتحدث عنه رولان بارط، جسم راقص، يتقدم نحونا، فيقبض علينا ويجرنا اليه، انه جسم يقول : «عندما ولدت ، هل اخطأت جنسي ؟ أجل، كنت اريد ان اكون خنثى — زينة لكل النساء اللائي يعشقنني ولكل الرجال الذين كانوا يقبلونني.

ولكني كنت ذكرا بالرغم من كل شيء، ادور حول قضيبي المجتث. وبقدر ماينغرز قضيبي في ظلمات الزمن، بقدر ما تسكن صورة الخنثى جسمي المتقسم. اذن خذني كما تشاء، ولكن خذني ! خذ !
ألست في متناول يدك !»(26).

وطبعا نص كهذا لا يمكنه ان ينغلق على نفسه، لا يمكنه ان يسجن نفسه في نرجسية ما، كما لا يمكنه ان يكون ملكا لاحد :
«الكتاب الجيد يخضَعُ للترحال
ويسجل توقيعا يتيما
وينفصل عن لذته الاليفة» (ص 58)

عرف مفهوم «الادب» تطورا كبيرا، خصوصا على يد كتاب من صنف لوترياموت Lautréamont وملارميه Mallarmé في القرن التاسع عشر وشهد القرن العشرون على يد رواد «الرواية الجديدة» Le Nouveau Roman، قطيعة فيما يخص علاقة القارئ بالنص الذي كان يعتبر، فيما قبل، بضاعة تستهلك كما تستهلك جل «المواد» المعروضة في السوق الرأسمالية. فأدمج القارئ كعنصر اساسي في بنية النص واصبح بذلك المنتج الثاني لنفس النص. بدأ «الادب» اذن في وعي اشكاليات اللغة والكتابة والقراءة والعلاقات المفروضة من طرف التنظيم الذي تخضع له السوق الرأسمالية، وجعل النص من هذه الاشكاليات مواضيع له و«فتح حوارا» مباشرا مع القارئ. بهذا المعنى، امكننا اعتبار قصيدة المصارع الطبقي نصا. تمد القصيدة القارئ بالمفتاح الذي يمكنه من ولوج النص الذي لا يحتاج لاي شيء «خارجي او اجنبي لاكتشاف وتوضيح لغزه : وعلى كل حال، فليس هناك اي لغز. اننا مدعوون، كقراء، الى «التأمل» (هذا ما تؤكد عليه القصيدة في عدة مناسبات) : ان تقرأ معناه أن تتأمل :
«تأمل اذن خطابي الارتجالي» (ص 36)

وفي المقطع 25 (ص 49 ـــ 50)، يعطينا النص اسس كتابة وقراءة القصيدة :
«مُقلِّدا اسلوب القدماء
أُشوِّه اخلاقهم
مُككِّرا صوتهم
أُفكِّكُ الاصل
....
ايها الاحمق الذي يجهل سر التقليد
لتقييد وفك النص :
تعلم هذا تعلم هذه المبادئ الاربعة :
وحدة الاضداد
هزل الصور
بلاغة موسيقية ودقة
في هذا يكمن مربع النص
وبتقليدي تَقِيسُ اختلافك»

يتضح جليا من خلال هذه «الابيات»، ان القصيدة تعي تمام الوعي القضية الاساس بالنسبة لكل نص وهي المبدأ او المبادئ التي تقوم عليها عملية الكتابة /القراءة : هذا الأسلوب الذي اختاره الخطيبي يحفز القارئ على الديناميكية والمشاركة في عملية تشكل النص، وطبعا ليس هذا بالامر الهين، لان القارئ الحقيقي هو ذلك الانسان الذي، كهذا

المصارع ــ اليتيم، يستطيع ان يضحي بجسده وبهويته، ناقدا ومحللا لذاته ولمجتمعه، للغته ولايديولوجيته، لماضيه ولحاضره، لاخلاقه ولقيمه، قادرا على التجرد من كل سلطة والتحرر من كل هيمنة، وبالتالي اصبحت القراءة بحثا دؤوبا لا يتوقف. فالقراءة تقليد للنص، ليس فقط على صعيد الشكل والأسلوب، ولكن كذلك على صعيد المضمون، على صعيد الفكر الذي يجسده مفهوم «المصارع ــ اليتيم»، علما أن الشكل لا يفصل عن المضمون.. ولذا دعا النص القارئ، بصراحة تامة، الى «الكتابة» ــ بكل ما تحمله كلمة «كتابة» من معنى : «أكتب خادشا شهوتك الشفافة» (ص 59)

3. متن الحركة

يستعمل الخطيبي في قصيدته مجموعة من الألفاظ تفيد «الحركية». فالمعرفة التي تصدر عن الحكيم ــ اليتيم والتي تدور حول فكر الاختلاف، «الفراغ»، «التيه» والمتعة، تسجل وتتجسد من خلال مجموعة من الكلمات ترسم فيما بينها شبكة من المقابلات.

سبق لمارك كونتار(27) ان تفحص هذا المتن في مجموع كتابات الخطيبي واستخلص النتائج التالية : 1 ــ يكون الثنائي «vibratoire -Giratoire» القاعدة الاساسية لنص الخطيبي، 2 ــ يؤلف الحرفان الاولان للكلمتين (V و G التحريف الخطي لـ VerGe-VaGin (قضيب / فرج). وهكذا يكون نص الخطيبي، في العمق، ذا «دلالة شبقية» وتصبح هذه «الشبقية» منبعا للعنف وللعدوانية اللتين تسجلهما الكتابة كعلامة فوق جسم النص. ونلاحظ، فعلا، أن حرف «V» يوجد في اغلبية كلمات المتن.

سنحاول تفحص هذ المتن، هذا الجسم النصي»، في قصيدة المصارع الطبقي وحدها معتمدين على الخلاصات التي آلت اليها دراسة مارك كونتار دراستنا اعتمدت من جهة الاحصاء الدقيق لتردد مفرات المتن والتحليل الدلالي من جهة ثانية. هكذا امكننا تسجيل ما يلي : وجود سلسلة ــ السلسلة الأولى ــ مكونة من مجموعتين :

ــ المجموعة الأولى وهي ذات تردد (تكرار) ضعيف وتتكون من المفردات : «تركيبة» ــ «ترحال» ــ دائري» ــ Combinatoire - Giratoire - Migratoire.

ــ المجموعة الثانية وهي ذات تردد مرتفع وتتكون من المفردات : «ترنح» ــ «ارتجاف» ــ Vaciller - Vibratoire - volatil

ينبغي ان نسجل بأنه رغم ضعف تردد الفاظ المجموعة الأول، فانها، من حيث الدلالة التي تحملها، تتحكم في مجموع مقاطع القصيدة وبالتالي تميل كفتها على كفة المجموعة الثانية. هاتان المجموعتان تتشابكان بواسطة عملية الكتابة وتمزجان بسلسلة ثانية مكونة من مجموعتين بحيث تشكل كلتا السلسلتين تركيبة اكثر اتساعا.

السلسلة الثانية : مكونة هي كذلك من مجموعتين :

المجموعة الأولى وتفيد : «الحركة» ــ «الارتجاف» ــ «الرقص»...: - mouvement
mouvance - tremblement - chancemant - mobile - danse.

المجموعة الثانية وتفيد : «اللذة» ــ «الاغماء» ــ «السكر» ــ «الرغبة» ــ «المتعة»....jouissance - évanouissement - ivresse - volupté - désir - plaisir

يبدو ان كلمة «تركيبة» رغم انها ذات تردد جد منخفض («تركيبة» : 3 مرات؛ «ركب» مرة واحدة)، تكتسي اهمية بالغة ذلك أن «سكر الجماع» و «سكر الكتابه» (المتعة الجنسية والمتعة النصية) يستلزمان «التركيبة» :
ــ «من ينكح بانسجام
يخط التركيبة»
بما أن الكتابة، كالجماع، عبارة عن «تركيبة» للكلمات (يقول النص : «تركيب جملة») فانها في ذات الوقت نشوة ومتعة. اننا بصدد تطابق بين كلتا العمليتين : الجماع والكتابة او قل «الكتابة جماع» والملاحظ ان لفظة «تركيبة» تفيد مزج عناصر متغايرة وغير متجانسة، عناصر متعددة. ولكن الغير المتجانس والمتعدد، من جراء «التركيبة» يسيران نحو التجانس والتوحد : حركة وتعاقب بين المتعدد والواحد، بين المتغاير والمتجانس، بين الكائن واللاكائن بين «الفارغ» و «المملوء» واخيرا بين الذكر والانثى لتشكيل كائن الخنثى، الكائن الموحد والمنقسم الى ما لانهاية.. هكذا يبقى النص ــ على جميع مستوياته .منطقيا مع نفسه ومع ما يلقنه من معرفة : طرح وممارسة فعلية لـ «هوية الاضداد». فالكلمات التي تكون المتن الذي يهمنا ذات صلة وقرابة لا غبار عليهما وذلك على المستوى الدلالي : كلها تحتوي ضمنيا الوحدتين المعنويتين «حركة+تعاقب»(28). ومن المفيد جدا ان نسجل كون الوحدتين المذكورتين تؤسسان النص على مستوى مضمونه وشكله. والدليل على هذا أنه بامكاننا طرح التعريفات التالية :

الجماع حركة وتعاقب جسمين متغايرين الشيء الذي ينتج عنه كائن الخنثى، وهكذا دواليك الى ما لانهاية.

اليم : دائم الحركة، هنا وهناك...

صراع الطبقات :حركة نحو الآخر ثم انطواء..

الفكر : اهتزاز ، حركة بين التقرير والنفي..

الخ..

قد يعترض البعض ملاحظا ان المجموعة الثانية من السلسلة الثانية لا تفيد الحركة والتعاقب وبالتالي لا يمكن دمجها في اطار هذا المتن. نجيب بأن الوحدتين المعنويتين حاضرتان ضمنيا في كل لفظة من ألفاظ المجموعة الثانية من السلسلة الثانية : فبما انها تفيد المتعة فانها في آن تفيد الحركة والتعاقب، اذ لا يمكن تصور متعة ــ حسب المفهوم الخاص للمصارع الطبقي ــ في غياب الحركة والتعاقب. ولذا امكننا القول بأن المتن بمجموعه، هذا الجسم النصي، ينبع من الحركة والتعاقب، وكخلاصة ندرج هذه الملاحظة لمارك كونتار : «كل الكلمات التي تهمنا هنا ترسم حالة انقباضية او ارتعاشية للحركة ، غيبوبة الرؤيا، توحي بالضبط باحساس شهواني، تتجلى كليا اللذة الشبقية في هذه السكرة الاحساسية التي تنتعش من الكلمات. تتحقق الكتابة، من خلال تخطيطها المضبوط كانتعاظ.»(29).

الا أننا لا نشاطر رأيه عندما يدعي بأن النصّ الخطيبيّ يدور حول «متعة نرجسية»، متعة انانية، وقد بينت هذه الدراسة ان العكس هو الصحيح، ذلك ان لا مغزى للمتعة ــ على الأقل فيما يخص قصيدة «المصارع الطبقي» ــ في غياب «الآخر» كما انه لا معنى للكتابة في غياب القارئ.

هناك متن آخر ــ يقابل المتن الذي يعنينا هنا فيكون بمثابة صدى له ويتكون من المفردات التالية : «انفصام» ــ «جرح» ــ «ألم» ــ «هدم»...

dislocation - désappropriation - blessure - souffrance - disjoindre - destruction(30)

لاحظنا بأن هذه الكلمات تهم بالدرجة الأولى (توظف في سياق) المفاهيم التالية «جسم»، «رغبة»، «اصل»، «ضمير المتكلم»، «ضمير المخاطب»، «اللغة» نظرة خاطفة على هذا المتن تبين بوضوح بأن مفرداته تفيد «العدوانية» و «الجرح». يجوز اذن القول بأن قصيدة المصارع الطبقي تخضع لكل من المتعة والموت المصاحب لها بالضرورة : الموت الذي ينبع من الحتف والعدوانية، من الكتابة ومن الجرح : جرح الاسم، جرح الانا الذي يستهلك وينفذ في الكتابة وفي الآخر (ضمير المخاطب) شيئا فشيئا الى حين التمازج الكلي، الموت النهائي.

خلاصـــة :

توخينا من خلال هذه الدراسة ان نبين نوع الرؤية التي يتبناها الخطيبي وكذا مفهومه للشعر. الى وقت غير بعيد، كنا نعتبر الشعر الهاما، كنانعتقد أن الشعر تعبير وجداني، لغة ذاتية، وكنا نظن ان الشعر لا يمكن ان يهتم بالقضايا الكبرى، بل اكثر من هذا حصرنا الشعر في التغني بكل ماهو نابع من احساسات ومشاعر «تجول بدواخل الشاعر».. وقد عمّم هذا التصور قراءتنا للشعر القديم، كما اعاق دور الشاعر والشعر في الارتباط بالانسان وقضاياه الحق. ولم يخطر ببالنا قط ان لا شيء يمنع الشعر من مساءلة العالم، من طرح الأسئلة الكبرى، أي من التوجه بالنقد والتحليل الى البنيات الفكرية والفلسفية التي كثيرا ما تحول

بين الانسان والتحرر.

أهمية قصيدة «المصارع الطبقي» تكمن في كونها توجهت بالسؤال والنقد الى الفكر والمعرفة، الى جملة المفاهيم والقيم والتصورات، سواء منها تلك التي فرضت علينا فرضا من طرف الغرب، او تلك التي نبعت من ماضينا وتراثنا، اي باختصار الى البنيات الفوقية التي تسيج الرؤية، والذاكرة، والحلم.

هوامش

1) العنوان الاصلي للديوان هو .Lutteur de classe à la manière Taoïste, Sindibad, Paris, 1975
وقد استفدنا في هذه الترجمة التي نقترحها في هذه الدراسة من الترجمة المنشورة في مجلة «الزمان المغربي، ع 1، ومن مراجعة محمد بنيس، ولا يخفى على القارئ ان تحليلنا للنص، لغويا، يرتكز اساسا على اللغة الفرنسية، وهذا ما سيتجلى أثناء التحليل.

2) أثارت اجتهادات جاك دريدا عدة مجادلات بين صفوف مثقفي اليسار بفرنسا (خلال السبعينات). فمنهم من رأى بأن الفلسفة الماركسية اصبحت مهددة ولذا توجهوا بالنقد الى جاك دريدا، ومنهم من رأى العكس، اي ان أعمال الفيلسوف الفرنسي تعتبر متممة لما قام به ماركس لأن الماركسية هي اول من قام بفك مفاهيم الميتافيزيقا، والفلسفة المثالية.

3) مفهوم ««La différance» : هذه الكلمة (ra بدل re) غير موجودة بقاموس اللغة الفرنسية وقد استقاها جاك دريدا من فعل «différer» و «différent» - «différence» معتمدا على الحال «différant». وأراد ان يكون هذا المصطلح كلمة تجمع بين مختلف دلالات الكلمات التي اشتقت منها (أرجأ، غاير، الخ...)

4) .Jeune Afrique du 28 Janvier 1977

7) Lamalif. ر. هامش 6.

8) اعتمدنا، في هذه الدراسة، على ترجمات كتاب **الطاو** الموجودة باللغة الفرنسية وهي ترجمات كثيرة الاختلاف فيما بينها : ذلك ان كتاب **الطاو** يعتمد اسلوبا شعريا ورمزيا. وفيما يخص الفقرات التي ادرجناها هنا كاستشهاد رجعنا الى الترجمة التي اصدرها هادي العلوي : التاو، نصوص من الفلسفة الصينية القديمة. دار ابن رشد، الطبعة الأولى 1981.

9) التاو، ترجمة هادي العلوي ص 53.

10) م. س. ص 66

11) م. س. ص 68.

12) م. س. ص 56.

13) م. س. ص 55.

14) م. س. ص 58.

15) م. س. ص 55.

16) م. س. ص 63.

17) م. س. ص 54.

18) م. س. ص 73.

19) م. س. ص 73.

20) م. س. ص 79.

21) م. س. ص 63.

22) م. س. Jeune Afrique

23) م. س. ص 76.

24) م. س. Lamalif

25) .R. Barthes, Le plaisir du texte. Seuil. Paris. 1973الصفحتين 29 — 30.

26) مجلة Pro-Culture، رقم 12 ص 32. (عدد خاص بالخطيبي)
ونشير الى ان هذه الفقرة موجودة ب «كتاب الدم» الذي نشر فيما بعد...

27) مارك كونتار : مجلة Pro-Culture م. س.

28) «وحدة معنوية» او Sème : يرى غريماس (انظر : Geimas : Sématique structurable) أن كل كلمة عبارة عن مجموعة محدودة من الوحدات المعنوية. والوحدة المعنوية هي اصغر وحدة يبرزها التحليل الدلالي لبنية معنى الكلمة. وهذه المجموعة بكاملها تكون «كلية» يطلق عليها Sémème أو «الوحدة الدلالية» وهي تساوي الكلمة.

29) مارك كونتار : المرجع السابق.

30) فضلنا ان ندرج «الكلمات» التي تكون المتن المدروس في هذه الفقرة كما جاءت في صيغتها الأولية وهي اللغة الفرنسية حتى لا يكون هناك اي التباس نظرا لان بعضها تتقارب كثيرا من حيث المعنى فقوبلت، عن نقلها الى اللغة العربية، بمفردة واحدة مثل ترنح = Vaciller, Chanceler.



كمال أبو ديب

في بنية المضمون الشعري :
1. هاجس الانفصام (*)

1 ـ

يشكل **هاجس الانفصام** احدى البؤر الانفعالية والرؤيوية الأكثر تأصلا في الوجود الانساني، وتضرب جذوره في أغوار التجربة الانسانية منذ بداياتها التاريخية المعروفة حتى الآن. فهاجس الانفصام هو، بلغة كارل يونغ(1) (Jung) ومود بودكين(2) (Bodkin)، أحد الهواجس **النمطية** العليا (archrtypal) الجوهرية . ومن هنا فانه ينتشر انتشارا باهرا في الأشكال البدائية التي جسدت التجربة الانسانية، ومغامرة الانسان في الوجود، واكتناهه لأبعاده ولماورائيته : أي في الأسطورة والفكر الديني والحكايات الشعبية. إلا أن انتشاره ليس أقل بروزا في الأعمال الأدبية والفكرية والفنية التي تنتجها الثقافات الانسانية في مراحلها اللاأسطورية. ولعل التجسيد الأسمى لهاجس الانفصام أن يكون **الانفصام الأساسي** الذي يعتبره الفكر الديني نقطة الانطلاق الفعلية للكينونة الانسانية : أي انفصام التراب عن التراب وتشكّل الجسد الانساني في طينة، ثم وجود الانسان بعد ان نفخ الله في الطينة من روحه، ثم الانفصام العنيف، الذي ترافقه في القصة الدينية هزات وجودية مركزية الأهمية، بين ابليس والله، ثم بين الانسان والله، وسقوط الانسان الى الارض. أخيراً، ثمة الانفصام الوجودي بين الرجل وجزء من جسده هو الضلع الذي صنعت منه المرأة، اي الانفصام بين المرأة وكينونتها الاساسية : الرجل

وتحتل سلسلة الانفصامات هذه مركز التصور الديني في التوراة والقرآن كليهما، ثم في التراث الشعبي النابع منهما كما يتنامى في الثقافات السامية والثقافة العربية بشكل خاص. في النص القرآني تسرد قصة الانفصام الأول (انفصام الجسد الانساني عن التراب وتكونه النهائي، ثم انفصام ابليس عن عالم الألوهية وسقوط آدم) في الآيات التالية :(3)

﴿وهو الذي خَلَقَ لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء فسوّاهن سبع سَموات وهو بكلِّ شيءٍ عليم. واذ قال ربُّك للملائكة اني جاعلٌ في الأرضِ خليفةً قالوا أتجعل فيها مَن يُفسِدُ فيها ويسفكُ الدماءَ ونحن نسبِّحُ بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تَعْلمون. وعلَّم آدم الاسماءَ كلها ثم عَرَضهم على الملائكةِ فقال انبئوني بأسماءِ هؤلاء ان كنتم صادقين. قالوا سبحانكَ لا علمَ لنا إلا ما علّمْتَنا إنك أنتَ العليمُ الحكيم. قال يا آدم أنبئهم

(*) جاءت هذه الدراسة ضمن كتاب «دراسات عربية واسلامية» مهداة الى احسان عباس، تحرير وداد القاضي، الجامعة الاميركية في بيروت، 1981، ونعيد نشرها باتفاق مع الكاتب.

بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنّي أعلم غيبَ السموات والأرض وأعلم ما تُبْدون وما كنتم تَكْتُمون. وإذ قلنا للملائكةِ اسجدوا لآدم فَسجدوا الا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا يا آدمُ اسكنْ أنْتَ وزوجَكَ الجنةَ وكُلا منها رَغَداً حيث شئتما ولا تَقْربا هذه الشجرةَ فتكونا من الظّالمين. فَأَزَلّهما الشيطانُ عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضُكم لبعضٍ عدوٌ ولكم في الارض مُسْتَقَرٌ ومَتاعٌ الى حين. فَتَلَقّى آدمُ من ربِّه كلمات فتابَ عليه انه هو التوّابُ الرحيم. قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينَّكم مني هدى فمن تبع هُدَايَ فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذَّبوا بآياتنا أولئك أصحابُ النار هم فيها خالدون﴾.

﴿الذي أحسنَ كلَّ شيءٍ خَلَقَه وبدأ خَلْقَ الانسان من طين. ثم جعل نَسْلَه من سُلالةٍ من ماءٍ مَهين. ثم سَوَّاه ونفخ فيه من روحه وجعلَ لكم السمعَ والابصارَ والافئدةَ قليلًا ما تشكرون﴾.

هكذا تستوفي الحكاية انماطا ثلاثة للانفصام : 1 ــ الانفصام عن الأرض ؛ 2 ــ الانفصام عن الذات الواحدة والانقسام الى متعدد ؛ 3 ــ الانفصام عن اللازمنية في مملكة السعادة والسقوط الى الزمنية في دار الشقاء الانساني.

يمثل الفكر الديني احدى ذرى الاستجابات الانسانية للانفصام الذي وصفت، لانه في جذوره تجسيد لحنين مطلق للعودة الى التوحيد بالله، بالتربة الأصلية، وباللازمنية في مملكة الألوهية. ويتمرأى هذا الحنين في مفاهيم النزوع الى **الحلول الأعلى** بالاله، والنزوع الى **الحلول الأسفل** بالارض، والى اكتساب الخلود. لكن الفكر الديني ليس المجال الوحيد تجسيدها هذه المفاهيم، بل ان الفن بشكل عام يميل الى تجسيها، ثم ان الفن المرتبط بالسحر والطقوس البدائية بشكل خاص يكاد يكون تجسيدا مطلقا لها.

لكن تصور الكينونة المكتملة الكلية وحدوث الانفصام لا يقتصر على الفكر الديني والأسطوري، بل ينشأ ايضا في الفكر الفلسفي، كما هو واضح في تصور افلاطون للتركيب الاصلي للجنس البشري. ذلك ان افلاطون يتصور الانسان، في مرحلة لاتاريخية، وهو كل متكامل الا ان غضب الآلهة عليه يُؤدي الى انتقام زيوس منه بشطره الى نصفين وافقاده لوحدته وكليته. ويفسر افلاطون الحب بأنه هذا الحنين العميق في ذات الانسان للاكتمال من جديد عن طريق اكتشاف نصفه الآخر والاتصاق به.(4)

2 ــ 1

يتعمق حس الانفصام في الذات الانسانية ويخلق استجابات حادة تتخلل الوجود الانساني عبر تاريخه الطويل وتتبلور في ذروتها الفاجعة في تكون **حنين مطلق ازلي** لاستعادة الوحدة الاصلية، فردوس الانسان المفقود، والاكتمال الذي كان للانسان ذات يوم. في الفكر

العالمي كله يطغى هذا الحنين الى الوحدة، الى استعادة الوحدة، والغاء الانفصام القائم؟ ويتجلى الحنين لا في بنية العمل الادبي الفكرية فقط، بل على مستوى العناصر المكونة له، مثل الصورة الشعرية بشكل خاص. ذلك ان احدى الخصائص الجوهرية للصورة هي توحيدها للمتناقضات وتأليفها بين المختلفات، في صراع مستمر يهدف الى اعادة خلق وحدة عميقة بين مكونات الوجود المتفرقة. وقد ادرك النقد العالمي منذ ارسطو،(5) ومرورا بعبد القاهر الجرجاني(6) بشكل خاص، الى النقد الحديث، (7) هذه الفاعلية الجوهرية للصورة، وركز عليها تركيزا عميقا تحولت الصورة بسببه الى طابع مميز لمدارس شعرية متعددة مثل البديع في الشعر العربي،(8) والصُّورِيّة (Imagism) والرمزية (Symbolism) في الشعر الأوروبي، وقبلهما الشعر الميتافيزيقي الانجليزي في القرن السابع عشر(9).

3 — 1

وقد يتجسد هاجس الانفصام لا في تعبير مباشر عن هذه التجربة الفذة، بل في **تحولات** اخرى قد تكون لها **بنية سطحية**(10) توحي للوهلة الأولى بالمغايرة المطلقة، لكن تحليل بنيتها العميقة(11) يؤكد كونها تحولات لهاجس الانفصام وتجليات له. وسأحاول في هذه الدراسة اكتناه امثلة لهذه التحولات في الشعر العالمي، بما فيه الشعر العربي، بقصد بلورة هاجس الانفصام وتأسيسه هاجسا أساسيا في الشعر.

— 2

بين اجمل التجسيدات الباهرة لهاجس الانفصام سلسلة من القصائد الصينية القديمة **تعرف بالاغنيات التسع، وتنسب الى السحرة في الصين القديمة. وقد ترجم للاغنيات الى الانجليزية آرثر ويلي** (Arthur Waley)(12) وكتب مقدمة لها سأستقي منها الجوانب التي تضيء الدراسة الحاضرة.

تشكل **الأغنية الثامنة**(13) لبابَ تجربة هاجس الانفصام الذي تهدف هذه الدراسة الى استجلائه. وتحمل الاغنية العنوان «اله النهر»، وتختفي وراءها اسطورة تشبه اسطورة العذراء والقديس جورج من وجه جوهري هو تقديم اجمل عذراوات المدينة الى اله النهر لتكون عروسا له، بعد تزيينها بالحرير وعزلها في «بيت للطهارة» ثم دفعها في قارب صغير الى النهر حيث كانت تبقى عشرة ايام ثم يأخذها النهر اليه مغرقا اياها مع قاربها. وتعود اسطورة اله النهر (هوبو) (ho-po) — او «روح النهر» كما يسمى ايضا — الى قرون سبعة على الأقل قبل الميلاد، ولكنها تستمر في التراث الصيني حتى العصر الحديث.

1 — 2 إله النهر (هو — بو)

«معك انحدرتُ اطوّف بين الأنهار التسعة
تفجرت دوامة من الريح وحجبتنا المياه بامواجها

ركبنا في مركبة الماء تحت سقف من أوراق اللوتس
يجرنا تنّينان، والغرافين، تشد جوانب المركبة.
ها انذا اتسلق جبل كوئن واحدق في الاتجاهات كُلّها
يخفق قلبي باضطراب، فيملأني القلق والوحشة.
الغسقُ آتٍ، لكني حزينة فلا استطيع التفكير بالعودة
وليس لي من هاجس غير الشاطئ القصيّ
استلقـــي مستيقظـــة وأحِـــنُّ.
في بيته المصنوع من زعانف الأسماك، في قاعته
المصنوعة من ،عانف التنين،
على شرفته المصنوعة من الأصداف البنفسجية،
في قصره الأحمر
ماذا يفعل الروح، تحت في اعماق المياه، يركب
سلحفاة بيضاء تتبعها الأسماك المخططة ؟
معك انحدرتُ أطوّف في جزائـــر النهر.
الجليد يبدأ بالحركة، وقريبا ستسقط الفيضانات
انت تحييني بيد مرفوعة، ثم تمضي الى الشرق
وأنا امضي مع حبيبي حتى الشاطئ الجنوبي
الامـــواج تأتي لجّـــةً فوق لجةٍ للقائـــه
والأسمـــاك سربـــاً سربـــاً
تحرسنـــي على طريقـــي نحو البـــيت.»

2 —

تتبلور في الاغنية لحظة انفصام حادة بين **الذات العاشقة والروح**، وتندفع الذات في نغم جنائزي تندب اللحظة المطلقة الأزلية للسعادة والكينونة الغنية، حين كانت متوحدة مع الورح في مملكتها الثرة. في تلك اللحظة كانت الذات قد انحدرت تطوف مع الورح، مع الروح ــ الحبيب، بين الأنهار التسعة، رمز الكمال المطلق في الميثولوجيا الصينية. أي ان السياق المكاني يجسد معادلا للفردوس في الأسطورة اليهودية ــ المسيحية والاسلامية. وفي هذه الكينونة الفردوسية، كينونة زمن التوحد، يصبح دور الوعي واللغة مقتصرا على بلورة اللحظة دون محاولة لاكتناه الابعاد النفسية والروحية لها. هكذا تكتفي الاغنية بذكر الكينونة معاً دون محاولة لوصفها :

1 ــ «معك انحدرت اطوف بين الأنهار التسعة».

13 ــ «معك انحدرت اطوف في جزائر النهر».

وتطغى على صورة الفردوس صورةِ النهر والمياه، صورة الاندفاع عبر الماء لخلق فيض من

الحيوية الخارقة التي تفجر في الطبيعة قوى ورموزا نمطية ترجع روعتها الذات في انفجارها الداخلي، ويتجسد ذلك في تفجر دوامة الريح وصخب المياه التي «**تحجبنا امواجها**». ويلف الصورة غموض عميق يفيض من الفعل «**تحجبنا**». عم تحجبنا الامواج؟ هل تقف عائقا بيننا وبين لحظة أسْمَى، وجود أروعَ، لحظة توحُّدٍ اكثر كمالًا ؟ لكن المياه التي تحجبنا هي المياه التي تمنحنا مركبتها لننطلق فيها الى آمادنا القصية، وقد زينت بورق اللوتس سقفا يحمي الحبيبين — أي ان المركبة توحد بين الطبيعة المتفجرة مياه والطبيعة الحية المورقة : رمزي العطاء والخصب والنمو — في الكيان ذاته، كما توجد بين البعد الزمني ([مركبة المياه التي صنعها الانسان]، والطبيعة الحية [تنينان] في صورة من اروع صورها واشهدها بدائية)، والبعد الاسطوري اللازمني (الغرافين الأسطورية التي تشد المركبة، وهي نسور وأسود : اي انها توحِّدُ الطائر بالحيوان، وكلاهما رمز القوة الجسدية الأسمى.) لكن هاجس الانفصام والحنين الى التوحد يتجسد ايضا بعمق مذهل في طبيعة الغرافين نفسها، فالغرفين يتألف من نصفين مختلفين اتحدا، احدهما نسرٌ وآلاخر أسد. وهو في صيغته هذه تجسيد اسمى للاوعي الذات في حنينها الى التوحد. وتفجر المياهُ صورةً نمطيةً تحمل في طياتها صورة الفيضان الجنسي : صورة التنينين والغرافين التي تجر المركبة. ذلك ان التنين والغرفين رمزان سماويان او اسطوريان مقدسان.

1 — 2 — 2

تخمد لحظة الحيوية. وينحسر زمن الخصب والفيضان والكينونة معا. ويحدث الانفصام المذهل بين الذات والروح العظيمة، روح الحبيب — اله النهر. وتتحول **الحركة المندفعة افقيا، او المنحدرة** في صورة الذات والروح تطوفان عبر الانهار التسعة، الى صورة **تسلّق** لآماد شاقة مضنية. «**اتسلق جبل كوئن واحدق في الاتجاهات كلها**». وبينما كانت الذات لاهية عن العالم الخارجي، حين كانت تعيش زمن الكينونة معا، فان العالم الخارجي الآن يفرض على وعيها بصورة حادة فتحدق في كل الاتجاهات. وبينما كانت الذات رضية هانئة مأخوذة بفيضان الحيوية الذي يتفجر في الطبيعة، موحدا الداخل بالخارج وعالم الذات بالعالم خارجها، فانها الآن تعي وجودها الداخلي الفيزيائي **منفصلا** عن الوجود الخارجي : فالقلب يخفق مضطربا، والذات خسرت سكينتها واصبحت قلقة موحشة. وبينما كان الزمن زمنا مطلقا كليا لا يتجزأ الى لحظات مدركة، فان زمن الانفصام يصبح زمن الغسق الآتي، زمن الذبول والنهاية. لكن الذات العاشقة، في مأساة انفصامها، غارقة في حزنها لا تقدر حتى على التفكير بالعودة الى العالم الارضي، عالم الأيام المعدودة، والوجود في الزمن، هكذا تحاصر الذات في بعدي المكان والزمان (جبل كوئن، الغسق) حين يحدث الانفصام، بعد ان كانت وجودا متفجرا بالحيوية خارجا على المكان والزمان، مليئا فقط بجيشان العناصر الاولى الازلى البدائية : المياه، الأمواج، التنين، ورق اللوتس. وفي حصارها العنيد بالمكان والزمان تتحقق مفارقة جوهرية في وعي الذات : اذ ان المكان يحاصرها، لكنها في حنينها خارجة على المكان المحاصر، يقظة لا تنام،

تحنُّ الى مكان آخر هو ما وراء المكان : الشاطئ حيث يسكن الاله الحبيب، الروح المعشوقة :

«ليس لي من هاجس غير الشاطئ القصيّ
أستلقـــــــي مستيقظـــــــة واحـــــــنُ»

ويصبح الحنين، النزوع الى الاكتمال بالآخر، الى الوحدة المفقودة والفردوس الضائع، الشعور المتخلل الطاغي ــ بل الوحيد ــ الذي يشكل عالم الذات الروحي ــ الانفعالي.

2 ــ 2 ــ 2

في الحركة الثانية من الاغنية تطغى التساؤلات : يطغى القلق الممزق، قلق الذات التي ترفض ان تقبل تجربة الانفصام او تعي مدلولاتها الحقيقية فتغرق في تساؤلاتها، تكاد تتهم الروح العظيمة بالعبثية واللامعنى لانها خلقت هذا الانفصام. تتساءل الذات : ما الذي تفعله الروح العظيمة، الاله الحبيب، في عزلته المطلقة عني، في كينونته وراء جدران صنعها الانسان والطبيعة : القصر الأحمر، بتجسيده للتفجر والدم والقهر، الشرفة البنفسجية الباردة، المنزل المصنوع من زعانف الأسماك والتنانين ؟ ما الذي تفعله الروح في ملكوتها المائي، في اعماق المياه، في وجودها المسحور تركب سلحفاة بيضاء، تتبعها الأسماك المخططة ؟ وفجأة تنفجر صرخة الذات مقدمة صورة النقيض المطلق لوجد الروح المعزول، مذكرة بزمن الكينونة معا : «**معك انحدرت اطوف بين جزائر النهر**». لكن الذكرى لا تلغي الانفصام القائم بين العاشق والمعشوق، بين الذات والروح في وجودها الخرافي الذي يمتنع على الذات اختراقه. ومن جديد تحاصر الزمنية والموت والقلق الذات في وجودها المنفصم : اذ تبرز صورة الجليد وقد بدأ الاهتزاز، منذرا بالفيضانات التى ستأتي. لكن الفيضانات التي تبشر بحركة الربيع وتفجره في الطبيعة هي **نقيض** للمياه التي تمثلت في زمن الكينونة معا تفجرا للحيوية والشبق. ولا يأتي الزمن الجديد بالحبيب، ولا ينقل الذات المنفصمة اليه، بل يعمق الانفصام والانبتات، اذ يمر الاله محييا من بعيد بيد مرفوعة مبتعدا نحو الشرق، منبع الألوهة وملجأها. وترافق الذات حبيبا ما، تمضي في ركب الحبيب المندفع أمامها : لا ملتصقة به، لاجزءا متوحدا معه، بل مسافرة في ركابه. لكنها لا تستطيع الوصول الى زمن الكينونة معا. تصل الشاطئ الجنوبي ثم تتوقف، وعلى الشاطئ تعصف حركة الموج من جديد، ولجة لجة يستقبل النهر ــ ملكوت الاله ــ ملكه العائد، ويهرع سكان هذا الملكوت لا الى لقاء الذات العاشقة بل الى اعتراضها، الى منعها من الوصول الى ملكوت الوحدة والاكتمال، وليعودوا بها يحرسونها في طريقها الى البيت : الى زمن الانفصام الأزلي الذي لا توحُّدَ بَعْدَهُ، ولا اكتمالَ بعدَهُ، بالروح المعشوقة، بالحبيب النائي، باله النهر في ملكوته الأزلي، في الشرق.

3 ــ

من اغنية سحرية صينية الى التراث العربي في مرحلة من تعقد الثقافة والشعر، هي ابعد

ما تكون عن الاسطورية والسحرية، يستمر هاجس الانفصام مشكلا احد الهواجس الاساسية في التجربة الانسانية.

ولعل اروع الامثلة في الشعر العرب ان تأتي من الشعر الصوفي : من تجربة شاعر فذ في لغته وتصوفه كالنفري، أو شاعر آخر كالحلاج او ابن عربي. لكنني سأورد مثلا الآن من شعر نظام الذين الاصفهاني، شاعر القرن السابع الهجري/الرابع عشر الميلادي، يتمثل في رباعية تشكل احدى الرباعيات الأولى في مؤلفه «نخبة الشارب»(14) الذي تمتزج فيه التجربة الصوفية بتجربة العشق الجنسي المشبوب وتتوحدان احيانا في رباعيات ذروية الجمال والعمق. يقول الأصفهاني، مجسدا هاجس الانفصام عن المعشوق ــ الاله :

«مَا عُروَةُ هاجَهُ هوى عَفْـرَاءِ
ما الوامـقُ نازعـاً الى العـذراءِ
ما الظامـئُ يشتهي زُلاَلَ الماءِ
مِثلي لفـراقِ حَضْرَةِ العَلْيـــاءِ»

في هذه الرباعية، ينتقل محور الانفعال من تجسيد حس الانفصام وحدته ومأساويته الى تجسيد الاستجابة العميقة لهاجس الانفصام : وهي **هاجس الحنين**. الانفصام بين الذات العاشقة وبين الحبيب المعشوق في ابهته وعليائه، في حضرته، يخلف وَلَهاً عنيفا ونُزوعاً مشبوبا يفوق في تأزمه ولهبه الوله الاسطوري الذي هاج عروة نحو عفرائه في تراث العشق العربي، فهو هكذا ذو بعد **زمني تاريخي اسطوري**، لكنه ايضا يفوق **الوله اللازمني** الذي يشد الوامق باستمرار الى البحث عن عذاره، ويشد الضامئ الى الماء السلسبيل العذب الصافي. هكذا يتجسد الحنين، الاستجابة للانفصام عن ذات الحبيب، نارا تهيج، وشبقا ازليا، وسغبا مطلقا لا يرتوي، أي ازمة **توتر ذي ديمومة مطلقة** لا تصل به الرباعية حتى الى حلم الارتواء، بل تتركه في تأزمه وحدَّته ولا زمنيته ولا نهائيته.

3 ــ 1

الا أن هاجس الانفصام قد يتبلور في تحول آخر له يصل بعذاب المتفصم المنفي ذروة مطلقة تغرق معها الذات في استمراء عجيب لمأساتها وترى فيها النقيض الذي يمنح الفرح الأولي : أي ان العذاب حبا يتحول بحد ذاته الى نبع الفرح الذي لا يمكن ان يستقي الا من مأساوية العذاب في عشق الاله ــ الذات المعشوقة. يتحول الموت عشقا تجسيدا لحياة اخرى هي الحياة الحق وما عداها موت، وتتبلور هذا المفارقة الاساسية في الشعر الصوفي ايضا بصورتها الأسمى، كما يتجلى في تجربة الاصفهاني نفسه في هذه الرباعية :

«بـالهزل تشوبُ جدهـا ظمْيَاءُ
اذ منّيَ في فؤادهـا أشيـــاءُ
قالت : أحَييتَ بعدنا ؟ قلت : بَلَى
قتْلاكِ صبَابـةً همُ الأحْيـــاءُ»

3 — 2

تمتلك رباعيات الاصفهاني سمة اخرى جذرية من سمات هاجس الانفصام، هي تَجَلِّيهِ **صراعا مع الزمن** : رغبة حادة في تأكيد **زمن الكينونة معا ونفيَ زمن الانفصام**، وهوساً بعبثية القدر وعشوائيته، اذ يمضي في طريقه مغيرا زمن الوصل الى زمن للصرم. ويعبر الاصفهاني عن هذا الصراع في واحدة من أجمل رباعياته :

«بالأمس أنـا ووصلهـا والخَمْـرُ
واليوم أذَى الخمارِ لي والهجرُ
يا دهرُ كلاهما لديكَ استويا
بِعْ ذاك بهذا، وفِدَاكَ العمرُ»

هكذا يتحد زمن الكينونة معا بزمن الخمرة، وينفصل ويتميز زمن الوصل فيصبح وجودا قائما بذاته، كيانا متميزا يحصى فيما يحصى، يغدو واحدا من الموجودات لا «حالة» من حالات وجود الذات، كما يتجلى في احصاء الشاعر له بين موجودات الأمس : «**أنا + وصلها + الخمر**». أما زمن الانفصام فانه يغدو زمن الهجر وزمن تحول النشوة الى المأساة بتحول الخمر الى خُمار السكر الذي لا يحمل من كل ما كان في وجود الذات من نشوة غير طعم المرارة والأذى. وهكذا تنشب في الذات هذه الرغبة العنيفة في الغاء الزمن وابداله بزمن آخر، وهذا الحس بعبثية العالم والدهر وبالعجز عن تحمل اللامعنى في الوجود : اذ تؤكّد الذات العاشقة أنه لا معنى لتغير الزمن ما دام زمن الوصل وزمن الانفصام، من وجهة نظر رياضية صرف، زمنين متعادلين لا فرق بينهما. فلماذا اذن يتغير الزمن وينقلب وينتهي الزمن الأول ليحل الزمن الثاني ؟

3 — 3

هذه العبثية، هذا الفراغ من المعنى، يتأكد بعمق في مئات القصائد التي تجسد هاجس الانفصام وتصبح **مكونا بنيويا** أساسيا له ؛ لكن العبثية قد تتمحور حول اتجاه آخر، كما يحدث في الأغنية الرابعة(15) من الاغنيات التسع، حيث يصبح وجود العاشق وسلوكه من وجهة نظر الآخرين عبثيا خاليا من المعنى، ويتم انشقاق بين الذات العاشقة وبين الآخرين الذين يخفقون في أن يروا معنى لما تعانيه الذات العاشقةِ من أسى وحنين وتوق :

«أنـا والسيـد، بوقـــار وتهيُّب،
نعبر التلال التسع في طريقنا الى الرب
هو يجر مطارف الورح
مدلياً فوقهـا جواهـره المنطقـة
والجموع لا تقدر ان تفهم الذي نفعله
ألّا تقترب أكثر هو أن تبتعد أكثر
ألّا يزداد قربُك هو أن يزداد ابتعادُك»

4 — 3

حين يبلغ هاجس الانفصام ذروة طغيانه، فتغرق الذات في قلقها الأبدي، في تساؤلاتها، في حنينها الى استعادة زمن الكينونة معا، يتحول الوجود كله الى ندب عميق مأساوي **للزمن الضائع**، ولا يعود ثمة من ملجأ للذات في صراعها الا **الذاكرة**. تتحول الذاكرة الى منبع الضوء الذي يخترق ظلمة الوجود الطاغية، الى ملاذ ومهرب، وتعيش العاشقة في تعبدها الأزلي تجتر الذكرى وتبتعثها حلما حاضرا ومستقبلا، جمرة مشتعلة بعد انطفاء نار الكينونة معا، وأماني عضة بعد طغيان اليأس. يقول الأصفهاني :

«إن أطفأ جمرتي اشتعالُ الياس
أو شاب عذار منيّتي بالياس
فالحانةُ منسكي، وديني عشقي
ذكراك عبادتي، ووردي كاسي»

هاجس الانفصام : الشعر الصوفي

4 —

يطبع هاجس الانفصام اتجاهات معينة من الشعر بطابعه، ويصبح سمة جوهرية لها، بل انه ليجسد المحرق الذي تتمركز فيه القصيدة من هذا الشعر ومنه تنبثق لتكتسب بنيتها وتبحث لنفسها عن مدى تتشكل فيه. وبين ابرز الاتجاهات الشعرية اختصاصا بهاجس الانفصام الشعر الصوفي العرب يكما تبلور، بشكل خاص، في شاعرية ابن الفارض وابن عربي.

1 — 4

يشكل الانفصام البؤرة الرؤيوية والانفعالية التي يستقي منها وجد ابن عربي وتوقه الغامر الى ذات ترحل باستمرار، وتنأى باستمراره في حركة ازلية تتجدد في كل قصيدة من قصائده، وحولها تتشرنق الكلمات والحنين والدمع، ملتفة برموز بدائية للرحيل والصد، مغلفة بسراب الضياع في آماد قصية تعجز البصر عن ان يدركها، لكنها تظل وهاجة في البصيرة، في السريرة والقلب، حيث تحفر تضاريسها التي تحل فيها بعمق لا يمكن لها معه ان تمحي. وتشتق هذه الرموز البدائية ملامحها الجوهرية من تراث شعري غارق في قدمه وفرادته، وفي قدمه يتأكد قدم الرؤيا نفسها، وفي فرادته تتأكد فرادتها ـــ هو التراث الجاهلي، تراث الصحراء ونجادها وحماها وغضاها، تراث الوحشة التي تمثل عزلة عن عالم الانسان ذي الحضارات. وفي العزلة والتوحد، في الوحشة والخلو بالذات والطبيعة، يرين صفاء رائق تكتشف معه الذات اغوارها الخفية وشبقها الخفي وولهها الخفي، وتتمرأى فيه صورة الحبيب ـــ الذات المعشوقة ـــ غزالا او ضبية او نورا بهيا يشع من الأعماق ويصعد فيها الى ان تضيء ملامحه على مرآة الذات النقية

الرائقة. وآنها تكتشف الذات نفسها في الصورة التي اشرقت، ويكتشف الحبيب نفسه في الذات التي من اعماقها اطل، لكن بين الذات العاشقة وبين لحظة التمرئي، لحظة الاشراق والتوحد، آماداً من العذاب والمعاناة والشوق في ثناياها تلوب، وفي مفازاتها الرملية تهوم، مقدسة ذكرى الحبيب الذي نأى، راثية قداسها ودموعها في كل حنين يعتمل في نفس : في حنين حيوانات الصحراء، وحمامة الأيك التي تدعو مطوقها الغائب، وفي نباتات الطبيعة وأشجارها يحن الغصن منها الى الغصن والزهرة الى الزهرة.

2 — 4

يسمي ابن عربي ديوان وجده وحنينه «**ترجمان الاشواق**»(16) ؛ وفيه تتحول اللغة الضاربة في متاهات الصحراء، في تراث العشق والوله العربي، الى لغة تشف عن ذات ازلية الطراوة، تفيض من مسارب الوله الانساني المتجدد دائما، المتألق دائما، الطري دائما : تصبح اللغة القديمة، لغة الانقطاع والتيه، لغة جديدة، لغة الاستمرارية والتيه. ويفجر ابن عربي في التراث الشعري العربي رموزه الجوهرية الأصلية، بدلالاتها الجوهرية الاصلية، وفي لجوئه الى هذا التراث دليل عميق على ان التراث كان في جذوره تراثا اسطوريا رمزيا، لا تراث مضارب تقتلع، واطلال عافية تندب ، وحبيبات ينأين فيشبب بهن (كما حاولت ان اظهر في دراستي للشعر الجاهلي باعتباره تجسيدا لرؤيا جوهرية للزمن، لضدية الوجود الانساني ومأساويته، للحياة والموت وقواهما الخفية التي تتشرنق حول الوجود وتخلق الشرط الانساني الذي عاناه الشاعر الجاهلي)(17).

يبدأ هاجس الانفصام **بالضياع في تيه مطلق**(18) :

«قد لعبتْ ايدي الهوى بقلبهِ فما عليه في الذي من حَرَجِ»

وفي هذا التيه تتفجر في شعر ابن عربي صورة الحبيبة في نهوضها للنأي، والظلام بكل شيء(19) :

«سَرَوْا وظلامُ الليل أرخى سدولَه فقلت لها صبّاً غريباً مُتَيّما
أحاطت به الأشواقُ شوقاً وأرصدت له راشقاتُ النبل أيّان يَمّمَا»

واذ ترحل الحبيبة، فانها ترحل في عتمة تنسدل على الروح، فتشحنها بأحاسيس الوجد والغربة والوله، والغربة هي النفي عن الذات الأولى، عن الكينونة التي تألفها الروح. واذ يتفجر حس الغربة يندلع الشوق ويحيط بالعاشق ويبدو الوجود بأي اتجاه سار اشواكا تجرح الخطى، وقدرا يرشق بنباله القلب ويدميه. وأمام هذا تغرق الذات في تساؤلاتها، في قلقها الوجودي، في حسها بعبثية العالم :

«وماذا عليها لو ترد تحيـة علينا ؟ ولكن لا احتكام الى الدمى»

ويشق الليل عن نور الحبيبة الراحلةو عن ابتسامة في حلم، عن نظرة رضى، او تتشكل

«ياصاحبيَّ بمهجتي خمصانةٌ أسدتْ إليَّ أياديـاً وعوارفـا
نظمتْ نظام الشمل فهي نظامنا عُربيَّةٌ عجماء تلهي العارفا
مهما رنت سلّتْ عليك صوارماً ويريك مبسمها بريقاً خاطفا»

«بـدورٌ تِمٍّ على غصونٍ هن من النقص في أمان»(24)

«بروق سيوف من بروق مباسمٍ نوافح مسك ما أبيحت لناشق»(25).

وتتحول الطبيعة أقنوما آخر من اقانيم العشق، وتحلّ في الجسد العاشق بكل ما فيها : يصبح الجسد ديارا وتصبح الطبيعةروضة في الديار، به تمجد الطبيعة الذات المعشوقة، وتندب مسيرها في العشق، وفيه تغني حمامة من الاعماق مولهة، كالذات المولهة، لوعة العشق(26) :

«بـروضة من ديـار جسمي حمامـة فوق غصن بانِ
تموت شوقـاً تذوب عشقـاً لمّا دهاها الـذي دهـاني
تنـدب إلفـاً تذمّ دهـراً رماهـا قصداً بما رمـاني
فراق جارٍ ونـأيُ دارٍ فيـا زمـاني على زمـاني»

لكن الوحدة والاكتمال والكلية التي تتمثل في الذات المعشوقة تغدو حلما ضائعا وفردوسا مفقودا يتفتت، فتتفتت الذات العاشقة نفسها وتغرق في تيه مطلق :

«مَن لفتى متيه في مَهْمَهٍ مولّهٍ مدلـهِ العقـل شَجِـي
قد لعبت أيدي الهوى بقلبِهِ فما عليه في الذي من حَرَجِ»

بل إن التيه أحيانا ليبدو وكأنه يغرق الذات المعشوقة نفهسا :(27)

«لـيت شعـري هل دَرَوا أيَّ قلب ملكـوا
وفـؤادي لَوْ دَرَى أي شِعْبٍ سلكـوا
أتراهـم سلمـوا أم تـراهـم هلكـوا
حارَ أربـابُ الهوى في الهوَى وارْتَبكـوا»

4 — 4

يتجسد هاجس الانفصام في شعر ابن عربي رؤيا ضدية أساسية تمنح لشعره حساً بالتمزق عميقا. وتنبع هذه الضدية من مفارقة **الغياب/الحضور** التي تبرز في غير قصيدة (وهي مفارقة أساسية أيضا في أغنية إله النهر الصينية)(28) :

«بَانَ العزاءُ وبانَ الصبرُ إذ بانوا بانوا وهم في سُوَيْدِ القلبِ سكّانُ»

وليس أمام الذات العاشقة، مع مفارقة كهذه، الا الشوق، الذي تردده مظاهر الطبيعة الأخرى ؛ فالعيس تحن(29) :

«حَنَّتِ العيسُ إلى أوطانها من وجى السير حنينَ الْمُسْتَهَامِ»

الطبيعة في صورة الحبيبة ليومض فيها البرق، وتقذف الذات العاشقة الى حيرة لا قرار لها :

«فأبدتْ ثناهـا، وأومضَ بارقٌ فلم أدر مَنْ شَقَّ الحنادسَ منهما»

وأمام حيرة العاشق لا تستجيب الذات المعشوقة فترق وتعطي، بل تتمادى في قسوتها ونأيها، جاعلة من وله العاشق، من ابدية ولهه وطراوته، سهما آخر تستخدمه لترمي العاشق به فتزيد به حرمانه ولوعته، اذ تحتج بأن في ولهه ما يكفيه :

«وقالت اما يكفيه أني بقلبه يشاهدني في كل وقت أما أما»

لكن الذات العاشقة تتشبث بالوهم، بالرغبة، بالامل في الا يكون انفصام، الا ان صرختها صرخة ضائعة(20) :

«ناديتُ إذ رحلتْ للبينِ ناقتُها ياحاديَ العيسِ لا تحدو بها العِيسا»

أو :

ياحاديَ العيس لا تعجلْ بها وقفا فانني زمن في إثرهـا غادي
قف بالمطيِّ وشمِّر من أزمَّتِها باللّه بالوجد بالتبريح يا حادي
نفسي تريد، ولكن لا تساعدها رجلي، فمن لي بإشفاقٍ واسعادِ
ما يفعل الصانع النحرير في شُغُلٍ آلاتـه آذنت فيـــه بإفسادِ»

ولا يبقى بعد الصرخة الا الحنين الى الحمى، حيث تحل الحبيبة في قباب حمر بلون الدم تذكر بالقصر الأحمر الذي يسكنه اله النهر في الأغنية(2 ــ 2)(21):

«فياحاديَ الأجمالِ إن جئتَ حاجراً فقف بالمطايا ساعة ثم سلِمِ
ونادِ القبابَ الحمرَ من جانبِ الحمى تحيةَ مشتـاقٍ إليكـم متيـمِ»

وحيث حَلَّ الحبيب مكان اسطوري، يستقي اسماءه تارة من التراث الشعري الاسطوري، وتارة من تراث آخر، ويبتعث شخصيات اسطورية يوحد بينها وبين الحبيبة الأسطورية :

«إلى نهر عيسى حيث حلّ رِكابهم وحيث الخيامُ البيضُ من جانب الفمِ
ونـاد بدعـدٍ والربـابِ وزينـبٍ وهندٍ وسلمى ثم لُبْنى وزمزمِ
وسلهن هل بالحلبة الغادةُ التي تريكَ سنا البيضاء عند التبسُّمِ»(22)

4 ــ 3

يتخلل هاجس الانفصام ويشكل تحتيتَّه الانفعالية ونسيجه وعي حاد وحدس شامل لكون الذات المعشوقة مدار الوحدة والاكتمال الاسمى، وزمن النظام والالتحام، وزمن الكلية في مقابل الجزئية، والتوحد في مقابل الانفصام، وتوحيد المتضادات في مقابل تنافرها، كما في ابيات ابن عربي(23):

وحمامات الاراك، تحن، تجلو، في حنينها الشجي أشجانَ الذات العميقة(30) :

«ألا يا حماماتِ الأراكة والبانِ ترفَّقْنَ لا تضعفن بالشجوِ أشجاني»

كما تحنُّ أيضاً الرياح في الشجر المتشابك الذي يحن هو بدوره :

«أطارحها عند الاصيل وبالضحى بحنة مشتاق وأنة هيْمَانِ
تناوحت الأرواحُ في غيضةِ الغضى فمالت بأفنانٍ علي فأفناني
وجاءتْ من الشوق المبرّح والجوى ومن طرف البلوى إليّ بأفنانِ

وبدلًا من أن يكون ترجيعُ الطبيعة لشوق الذات مصدراً للعزاء، فانه يتحول الى منبع للاسى لا يحد، لأن العزاء الوحيد، والحياة الوحيدة الحق، لا يأتيان الا من الذات المعشوقة : (31)

«ونـوحك يا أيهذا الحمـامُ يثيرُ المشوقَ يهيج الغيـورا
يذيب الفـؤاد يذود الرقـاد يضاعـف أشواقنـا والـزفيرا
يحوم الحِمام لنوح الحَمام فنسأل منـه البقـاءَ يسيرا
عسى نفحةٌ من صبا حاجر تسوقُ إلينـا سحابـاً مطيرا
تروّي بها أنفساً قد ظَمِئْـ ـنَ فما ازداد سحبك الا نفورا»

4 ـ 5

في غمرة التوله الذي يفجره هاجس الانفصام، تتقمص الذات المعشوقة جسد الطبيعة، جسد المادة والحياة، تصبح نورا، وغزالة، وخمرة، وأسطورة، تخضع لتحولات تمنحها القدرة على التعدد والتوحد ـ في اللحظة نفسها ـ حيث يتعدد العشق والمعشوق ويبقيان واحدا، والقدرة على الحلول في كل شيء والخروج من كل شيء. في هذا العالم السحري، تنعدم الابعاد العادية، تتداخل الأشياء : يصبح الشيء الأمر ونقيضه، ويتساوى المكان والزمان، بل ينتفيان. ويصبح الموت والفناء ذروة الحلم وأقصى آماده، كما في هذين البيتين :(32)

«لا درَّ درُّ الهوى إن لم أمت كمداً بحاجرٍ أو بسلعٍ أو بأجيادِ»
« ما حياتي بعدهم الا الفنا.»(33)

بل يصبح الفناء هو الحياة الوحيدة الممكنة. ويتعمق وعي ضدية الوجود، لكن هذه الضدية تصبح جوهر الحق، وعين الممكن الطبيعي والتلاؤم والتناغم المطلقين(34) :

«هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم أن ضديـن قطّ يجتمعـانِ
لو ترانـا برامـةٍ نتعاطـى أكؤساً للهـوى بغير بنـانِ
والهوى بيننا يسوقُ حديثـاً طيّبـاً مطربـاً بغير لسانِ
لرأيتم ما يذهب العقل فيه يَمَـنٌ والعـراقُ معتنقـانِ»

وهكذا، حين تتجسد لحظة الوصل، زمن الكينونة معا، حتى على وداع، فانها تكون خارقة، معجزة، توحد المتناقضات وتمنح الوجد طبيعة جديدة خارجة على العقل. ويبلغ اتحاد الذات العاشقة بالمعشوقة درجة لا توصف من الكمال، فهما اثنان في واحد رغم اختلاف دورهما وطبيعهما الجوهري(35) :

«اذا ما التقينا للوداع حسبتَنا لدى الضَّمّ والتعنيقِ حرفاً مُشَدّداً
فنحن وان كنا مثنًّى شخوصُنا فما تنظر الأبصار إلّا مُوحّدا
وما ذاك إلا من نحولي ونوره فلولا أنيني مارأت ليَ مشهدا»

وهكذا ايضا تنتفي الحدود الروحانية بينهما، كما انتفت الحدود الفيزيائية(36) :

«تملَّكني وتملَّكتُه فكلٌّ لصاحبه قد ملكْ
فكوني ملكاً له بيِّنٌ وملكي له قولُه هَيْتَ لَكْ»

لكن الذروة الفعلية لهاجس الانفصام لا تتجسد في لحظة الوصل فقط، بل في الغياب المطلق، الغياب الازلي، الذي يوجهه الشوق الأزلي واصلا به درجة الفناء المطلق (37):

«أغيب فيفْني الشوق نفسي فالتقي
فلا أشتقي فالشوقُ غيباً ومحضرا
ويُحدث لي لقياهُ ما لم أظنّهُ
فكان الشفا داءً من الوجد أُخّرا
لأني أرى شخصا يزيد جمالُه
إذا ما التقينا نضرةً وتكبُّرا
فلا بدّ من وجد يكون مُقارناً
لما زاد من حسنٍ نظاماً مُحَرّرا»

6 — 4

في ذروة تأجج هاجس الانفصام، وفيضان الحنين على الذات العاشقة، تفقد الذات صفاء رؤياها، وتتداخل الأشياء والموجودات والانفعالات، وتتأرجح الذات بين اقطاب متضادة من الأمل واليأس، الرجاء والخيبة، الحلم والفجيعة : فهي آناً تنفي امكانية العبد، غارقة في وهم عميق يشعرها بأن الحبيبة في اعماقها ولذلك يستحيل ان تبتعد (38) :

«لا تستقر بهم ارض، فقلت لهم أين المفر وخيل الشوق في الطَّلَبِ
هيهاتِ ليس لهم مغنى سوى خلدي فحيث كنت يكون البدر، فارتقبِ
أليس مطلعها وَهْمي ومغربها قلبي ؟ فقد زال شؤم البانِ والغَرَبِ

ما للغراب نعيقٌ في منازلنا وما لهُ في نِظام الشمْل من نَدَبَ

وهي آناً تحلم باللقاء، واثقة به، لانها واثقة بعمق ولهها وازليته، موقنة من ان الحبيبة تحفظ عهدها وميعادها، فتغرق في تأكيد جزئيات الميعاد، وسياقه المكاني والزماني، وكأنه قائم دون شكل(39) :

«ألا يا نسيم الريح بلّغ مها نجدِ بأني على ما تعلمون من العهدِ
وقل لفتاة الحيّ موعدنا الحمى غُدَيَّةَ يوم السبت عند رُبَا نجدِ
على الربوة الحمراءِ من جانب الصُّوى وعن أيمنِ الأفلاج والعلم الفردِ
فإن كان حقاً ما تقول وعندها إليَّ من الشوقِ المبرّح ما عندي
إليها، ففي حرّ الظهيرة نلتقي بخيمتها سراً على أصدق الوعدِ
فنُلقي ونُلقي ما نُلاقي من الهوى ومن شدّةِ البلوى ومن ألمِ الوجدِ»

ويصبح الزمان والمكان بحد ذاتهما تجسيدا لوهج الحنين وكثافته وحدته وتأججه في الأعماق حيث يصل بالانفعال الى ذورة توقد الحس، فينعكس توقد الحس والشهوة في صورة **المكان** (فهو ربوة عالية حمراء من ربا نجد، تجسد حمرتها حمرة الشهوة)، وفي صورة **الزمان** أيضا (فهو زمن توقد الحر في ذورة النهار : «**ففي حر الظهيرة نلتقي**» والتوقد الانفعالي الذي يحدثه اللقاء يتفجر في فيض لغوي متداخل متشابك، وفيض صوتي من انفجارات **القاف** :

«فنلقي وتلقي ما نلاقي من الهوى ومن شدة البلوى ومن ألم الوجد»

لكن الذات العاشقة تدرك ان الحلم والحنين هما **فقط** ما يمنحانها هذه الطمأنينة الكاملة لحتمية اللقاء. وتنشرخ هذه المطمأنينة وتتزعزع في التساؤل «**فان كان حقا**»، ثم يتحول الشرخ الى حس مأساوي عميق بأن اللقاء ووعد اللقاء كانا اضغاث احلام :

«أأضغاث أحلامٍ أبشرى منامَةٍ أنطق زمان كان في نطقه سعدي؟
لعلّ الذي ساق الأماني يسوقُها عياناً فيهدي روضُها لي جنى الوردِ»

واذا كانت الذات هنا، على خيبتها وادراكها المفجع، ما تزال تحلم بأن الذي ساق الاماني قد يسوق الذات لمعشوقة نفسها أيضاً اليها، فانها في لحظات ادراك اخرى تخسر حتى نعمة الوهم هذه لتغرق في يأس مطبق من امكانية اللقاء، حتى بعد الموت، مع حبيبة هي بذاتها قاتلة في سحرها، تياهة في جمالها، نقيضة في ما تهواه لما تهواه الذات :(40)

«ترنو اذا لحظتْ بمقلة شادنٍ يُعْـزَى لمقـلتها سوادُ الاثمدِ
بالغنج والسحر القتول مكحّل باليته والحسن البديـع مقلّدِ
هيفاء لا تهوى الذي أهوى ولا تفي للذي وعدت بصدق الموعدِ
سحبت غديرتها شجاعاً أسوداً لتخيف من يقفو بذاك الأسودِ
والله ما خفتُ المنونَ وإنما خوفي أموتُ فلا أراها في غد»

«وغادرة قد غادرت بغدَاير شبيه الأفاعي من أراد سبيلا
سليماً وتلوي لينها فتذيبه وتتركه فوق الفراش عليلا
رمت بسهامِ اللحظِ عن قوسِ حاجبٍ فمن أي شقّ جئتُ كنتُ قتيلا(41).

وتتجلى لحظة اليأس وغمرته ايضا في حس عميق بالزوالية والتيه والضياع، بأن الحبيبة التي نأت، الحبيبة المغروسة في القلب، قد لا تصد فقط وتمتنع، بل قد تفعل ما بوسعها لمحو آثار الطريق الذي رحلت فيه، معجزة العاشق عن تتبعها، تاركة اياه في بئر عميقة من الحيرة والفقدان، كما في هذه الصورة:(42).

«قمر تعرّض في الطواف فلم أكن بسواه عند طوافه بي طايفا
بمحو بفاضل برده آثاره فتحار لو كنت الدليل القايفا»

أو هذه : (43).

«يا هموماً شردت وافترقت خلفهم تطلبهم أيدي سبا»

هكذا تسقط الذات في حضن الموت بأسا وأسى، محرومة حتى من الأمنيات :(44)

«أو عللّيه بالمنى عساه يحيا أو يعي
ما هو ألّا ميّت بين النقا ولعلع
فمتّ بأساً وأسًى كما أنا في موضعي»

ويتحول ما كان قد بدأ بشارة الى خديعة كبرى :

«وما صدقت ريحُ الصبا حين أتت بالخدع
قد تكذُب الريحُ إذا تُسْمِعُ ما لم يُسمَعِ»

هكذا يطرح الانفصام ولوعة الحنين الذات يائسةً، أسًى وخيبة، منكرة كل بشارة وكل وعد، مصعوقة في موضعها، لا تستطيع حركةً الآن باتجاه الذات المعشوقة الأزلية.

4 ــ 7

لكن الحلم سيعود، سيعود كما كان، ملحا، خصبا، مأساويا، فاجعا وقاتلا من جديد. وتظل الذات العاشقة في صراعها مع الحلم، مع الفجيعة والوعد، والوعد والفجيعة، في توتر ابدي لا ينتهي الا بنهاية النبض، بالموت الفيزيائي الفعلي، بل انه قد لا ينتهي لانه يظل سرابا يخادع الروح واعدا من جديد بتوحد في مكان ما، باكتمال مع الذات المعشوقة فناء فيها وخلود بها وعبرها، في عالم آخر.

5 ــ

تجلو الدراسة، اذن كون هاجس الانفصام احد الهواجس الاساسية في التجربة الانسانية، في رؤيا الانسان لذاته وعلاقته بالوجود، وبالماوراء، وبالآخر في كل تجلياته. كما تجلو

ايضا خصائص جوهرية لهذا الهاجس كما يتبلور في الأسطورة والفكر الديني والشعر، بين اهمها أنه بؤرة لقلق داخلي لا قرار له ، وتمزق مستمر بين لحظتين زمنيتين : زمن الكينونة معاً، وزمن النأي، تمزق يتناوس بين يقينة التوحد من جديد ولا يقينية. وبينها. كذلك، طغيان حس متفجر بعبثية الوجود، عبثية الفعل الانساني او الالهي او الطبيعي وتساؤل الانسان الائب عن «المعنى»، بل بالاحرى، عن «غياب المعنى». غير ان اكثر خصائص الانفصام جوهرية تنبع من لحظة تشكله ذاتها : وهي أنه، باستمرار، وفي كل تحولاته، لا يتم في سياق من النعومة والسلام والطمأنينة، بل يرافقه عنف حاد، وخلخلة، وتزعزع لنظام قائم، وانفعالات بدائية في جموحها، وانهيارات داخلية وخارجية في الواحد والمتعدد النابع منه، ولعل اعمق تجسد لهذا العنف والخلخلة أن يكون عنف الانفصامات التي يصفها الفكر الديني في فعل الخلقية : انفصام الارض والسماء، انفصام الانسان عن طينته، انفصام آدم عن الملائكة، وانفصام آدم عن جنته بَدْء رحلة الانسان في متاه الوجود بحثا عن مسار للعودة. غير ان ثمة تجسيدا ماديا آخر لعنف لحظة الانفصام، قد يكون البؤرة الأولى التي انبثق منها الهاجس بدءا، يتمثل في الانفصام الأكثر جوهرية في الوجود الانساني : أنفصام الجسد عن الجسد، الكينونة عن الكينونة، الهوية عن الهوية : اقصد إنفصام الجنين المتشكل في الرحم وانبثاقه خارج الجسد. فلحظة الانفصام هذه ذروة من ذرى الألم البشري البدائي، تتم في سياق من التمزق (انفتاح الجسد، قطع حبل السرة) والصراخ، والدم. ومن هذه الصورة النمطية العليا النابعة من عملية المخاض والولادة، والصور التي تكثر في جميع اللغات مرتبطة بهذه العملية ومشتقة منها، على صعيدي الوعي وللاوعي.

1 — 5

في بعد آخر له، يمنحنا وعي هاجس الانفصام المقدرة على فهم تجليات له ترتفع فوق اطار الفردي والفيزيائي. ذلك ان التمزقات التي تتم ضمن بنية الثقافة، مثلا، ليست جذريا الا تحولات اخرى، بالمعنى الذي يقصده تشومسكي وليفي شتراوس، لهذا الهاجس. ويرافق هذه التمزقات عنف يزداد حدة كلما كانت بنية الثقافة تمثل وحدة اعمق وكيانا صلبا تماسكا. أما حين تحدث تطورات ثقافية **طارئة** تمثل دخول عنصر جديد كل الجدة على بنية الثقافة، دون ان تكون له جذور متنامية فيها، فان ما يحدث لا مثل **انفصاما**، ولذلك يغلب ألا يرافقه العنف، والقلق، والتمزق وحس المتاهة الذي يرافق لحظة الانفصام. ولعل مقارنة بين استجابة الثقافة العربية، مثلا، لتطور **الشعر** الحديث في مقابل تطور **الرواية والمسرحية** تقدم مثلا واضحا عل النقطة التي اثيرت ها هنا. من فاعليته على جميع المستويات التي أشير اليها في هذه الدراسة المبدئية له، يكتسب هاجس الانفصام اهمية متميزة تجعل محاولة اكتشافه وبلورته وتقصي تجلياته أحد السبل الأساسية لتطوير نظرية بنيوية للمضمون الشعري. وهو ما آمل ان اتابعه في دراسات مقبلة.

هوامش

1 راجع تحديده للصورة النمطية العليا في :
Psychlogy and Religion, Collected Works (London 1958). II par.88

2 راجع دراستها للصور النمطية العليا في الشعر :
.Aschetypal Patterns in Poetry, Paperback ed., O.U.P. (London 1963)

3 سورة البقرة : 28 — 39 وسورة السجدة : 7 — 9؛ وانظر أيضا الآيات : 10 — 27 من سورة الأعراف.

4 راجع : The Symposium, English trans. by W. Hamilton, Penguin Classics (London 1951) 60-65

5 — 7 راجع حول الصورة والبحث عن الوحدة في النقد العربي والغربي : Kamal Abu Deeb, Al-Jurjani's Theory. Of Poetic Imagery (London, 1979), ch. II

8 كما يتجلى في شعر أبي تمام بشكل خاص.

9 راجع دراسات متعددة لهذه النقطة في :
W.R. Keast (ed) : Seventeenth Century English Poetry. Paperback ed. O.U.P. (New York 1962)

10 المصطلح «البنية السطحية» مستعار من نعوم تشومسكي؛ راجع بشكل خاص كتابه : Aspects of the Theory of Syntax. (Cambridge, Mass. 1965). 64

11 المرجع نفسه : 70

12 راجع ترجمته في — The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China (London 1955)

13 المرجع نفسة : 47.

· الغرفين حيوان أسطوري نصفه نسر ونصفه أسد.

14 نخبة الشارب وعجالة الراكب، رباعيات لنظام الدين الاصفهاني. مخطوط في مكتبة جون رايلندز بمانشستر، رقم (482) 465) والمكتبة الوطنية بباريس، رقم (Arabe 3174)؛ وآمل أن يظهر تحقيقي للنص في المستقبل القريب.

15 .The Nine songs, 33

16 اعتمدت في هذه الدراسة على تحقيق نيكولسون (R.A. Nicholson) لديوانه ترجمان الأشواق :
.The Tarjuman Al-Ashwaq (London 1911)

17 راجع الدراستين :
"Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry," IJMES 6 (April 1975), 48-84;
"Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry, II: The. Iros vision" Edebiyat, 1/1 (1976), 3-69

18 ترجمان الاشواق : القصيدة رقم XLVII.

19 المصدر نفسه : القصيدة رقم IV.

20 المصدر نفسه : القصيدة رقم II.

21 المصدر نفسه : القصيدة رقم XVII.

22 المصدر نفسه : القصيدة رقم III.

23 المصدر نفسه : القصيدة رقم XXIX.

24 المصدر نفسه : القصيدة رقم XLIX.

25 المصدر نفسه : القصيدة رقم LI.

26 المصدر نفسه : القصيدة رقم XLIX.

27 المصدر نفسه : القصيدة رقم I.

28 المصدر نفسه : القصيدة رقم VI.

29 المصدر نفسه : القصيدة رقم V.

30 المصدر نفسه : القصيدة رقم XI.

31 المصدر نفسه : القصيدة رقم XVI.

32 المصدر نفسه : القصيدة رقم XVII.
33 المصدر نفسه : القصيدة رقم V.
34 المصدر نفسه : القصيدة رقم XX.
35 المصدر نفسه : القصيدة رقم LIII.
36 المصدر نفسه : القصيدة رقم LIV.
37 المصدر نفسه : القصيدة رقم LV.
38 المصدر نفسه : القصيدة رقم XLVI.
39 المصدر نفسه : القصيدة رقم LVII.
40 المصدر نفسه : القصيدة رقم XXII.
41 المصدر نفسه : القصيدة رقم L.
42 المصدر نفسه : القصيدة رقم XXIX.
43 المصدر نفسه : القصيدة رقم XXX.
44 المصدر نفسه : القصيدة رقم XXVIII.

فضة المصطفى

حول مفهوم القبيلة في علم الاجتماع الاستعماري

يقول اليوت سكينير Eliott skiner، وهو انتربلوجي وسفير لجمهوية فولتا العليا بالولايات المتحدة سنة 1976 : (من الحزين جدا أن يكون لفظ «القبيلة» بجميع خلفياته البدائية والتقليدية هو الاسم الذي نطلقه على الهوية التي نستعملها في افريقيا المعاصرة للحديث عن الجماعات المتنافسة على السمعة والسلطة.

إن البعض من الاسماء المستعملة اليوم كرموز لعدد من الجماعات، يُحيل الى وحدات سوسيو — ثقافية مختلفة في الماضي، غير أن معظم ما يطلق عليه اسم «جماعات قبلية» كان من صنع وخلق الحقبة الكولونيالية، وحتى تلك التي يمكن ان تدعي أنها استمرار للماضي فقدت مجمل خصائصها التقليدية الى حد يمكن معه اعتبارها وحدات جديدة)[1]

فلنتساءل الآن، أهي أزمة مفهوم أم أزمة أسس؟ هل هو سفر اثنلوجي تناقض فيه حقل تبلور المفاهيم مع حقل تطبيقها؟ كيف نشأت هذه المفاهيم داخل زمن الخروج الاثنولوجي الغربي زمن البحث عن فضاء حيوي، وبوادر خطاب اثنولوجي متمركز على ذاته؟ قد نتساءل عند تصفحنا لمجمل المونوغرافيات والكتابات، أو على الاصح، الادبيات الكولونياليه عن السبب الذي أدى الى غزارة هذه الكتابات حول القبيلة بالضبط، لماذا الاهتمام بالقبيلة اذن ؟ أهي نقيض المدينة كيف تم تصور القبيلة ؟

إن اسئلة من هذا النوع لن تتم الاجابة عنها الا في اطار المشروع السياسي لنشوء الممارسة الانتروبولوجية، (ذلك أن المشاكل الاثنولوجية ليست مشاكل علمية بقدر ما هي مشاكل سياسية، ولهذا لا يمكن معالجتها الا سببا سببا)[2]

ان ذلك بالضبط هو ما يؤكده EDMOND Burke في مقال له يقول : (أتمنى أن أكون اظهرت أهمية الذات ليس فقط من أجل فهم واستيعاب اوائل مراحل البحث والدراسات الاثنولوجية في المغرب، ولكن كذلك لما تعلنه صراحة أو ضمنا عن العلاقة الموجودة بين السيوسيولوجيا والسياسة في المجتمع الفرنسي قبل الحرب العالمية الاولى).

1 — لماذا الاهتمام بالقبيلة ؟

إن تصفحنا لمجمل كتب ومذكرات رحلات الباحثين القادمين الى المغرب في فترة ما قبل الحماية يظهر لنا، وبطريقة مهزوزة، قالبا لغويا أصبح هو النسق المرجعي لكل النعوتات

والتصنيفات التي انصبت على المغرب كحقل تجريبي لها فتارة يقرأ التاريخ القديم لفهم المغرب الحديث، وتارة اخرى يقرأ المغرب الحديث على أنه يشكل مرحلة طفولية لنمو الحضارة الغربية.

ان التركيز على القبيلة ليس سوى حديث يهدف أساسا الى اظهار الطابع التقليدي والبدائي الوحشي لمجتمع قابل للرسالة الحضارية التي تكلفت فرنسا بنشرها في المغرب. ومن ثمة فقد جندت مجمل طاقاتها الجسدية والمالية في مشروع تهييء أساسه — بعد تجربة الجزائر العنيفة والاستفادة منها — معرفة الميكانيزمات الداخلية للمجتمع المغربي، للتمكن من السيطرة عليه. وفي هذا الاطار يتحدث عبد الكبير الخطيبي عن هذا المشروع قائلا (الخلاصة هي ان السياسة العلمية لما بين 1912 — 1925 كانت قائمة على الرغبة في ادراك الحركة الداخلية للمجتمع المغربي، وهي سياسة علمية أساسها المنطق التالي : بعد استسلام البلاد بالقوة يجب الشروع في التشييد الذي لا يمكن ان يتحقق الا بغزو القلوب والعقول، ولهذا يجب اقامة تفاهم أخوي وتعايش سلمي مثمر أساسه ادارة ملائمة ومعرفة دقيقة بالتقاليد والاخلاق، ولقد أدى انسحاب ليوطي سنة 1925 الى ازالة بعض الغموض في النظام الاستعماري حيث فتح الميدان أمام سياسة علمية يسودها الميز والعنصرية)[3]

نعم غزو القلوب والعقول، انه غزو علمي أساسه الكلمة، أساسه اللغة اجهزة الفكر، يصبح فيه الانسان على حد تعبير «ميشيل فوكو» (وجها بين اختراع لكلام ونمطين من الوجود)[4] فعوض العنف، تأتي البعثة العلمية التي ستصبح القسم السوسيولوجي في ادارة الشؤون الاهلية. وعوض الحديث العلمي عن المغرب تنجز أعمال الضباط، ضباط الشؤون الاهلية عن القبائل في اطار «الارشيفات البربرية» ومجلة «هسبريس» لتصير بذلك لغة مراقبين مدنيين. الكل يصب في مشروع ليوطي، الكل يصبح على شكل ولاء واخلاص لروح ليوطي، الكل ينطلق منذ البداية من قطب مظلم الى قطب النور، وفي عالم كتاباتهم يتحول ليوطي الى مشعل يخرج المغرب به من الظلمات الى النور.

في قلب هذه الكتابات يُتحدث عن القبيلة، للتأكيد على ان المغرب قبلي، وعلى أنه قديم، يُتحدث عن القبيلة انطلاقا من المدينة الغربية، ويختلط عالمان في كتابة واحدة، يدور الغرب فيها حول نفسه ليقذف الآخر خارج المطلق الوحشي، نسمع صرخات حضارة الرشد تخاطب ماضيها الابن :

(ايها المغرب المظلم، ابق على ما انت عليه، سورا أمام الاشياء الجديدة أدر ظهرك الى اوربا، واستكن الى الاشياء القديمة، زد في نومك، واستمر في حلمك القديم لكي تكون على الاقل آخر بلد يتلو فيه الرجال صلواتهم)[5]

هكذا يفتتح الكاتب — الطبيب كتابه بهذه المقدمة التي يظهر فيها «نواياه» الحسنة، لا يقاظ المغرب القديم من سباته الذي ما فتيء يغريه بجماله السامي وضربات «الكنبري»

الأليمة وأنين الغيطة المتوحش، فتصبح العلاقة محكومة بقنوات إغراب، تقفز من الخطاب العلمي لترتمي في احضان الموسيقى. يصبح المغرب اذن فلكلوريا يشاهد من الخارج ويمارس فيه «الاسياد المفكرون» لغة اسقاطية غريبة وبعيدة عن الواقع كل البعد. ضمن هذا الاطار المرجعي ستتبلور فيما بعد مداخيل وارضيات الدراسات التالية لهذه المرحلة وسيتشكل نظام القول والانشاء الذي سيطعم أي حديث ويتخذ المغرب كتجربة كتابة تصاغ على شكل نصوص تنقب في الماضي لشرح الحاضر.

سيكون من المشروع اذن ان نتساءل عن مفهوم القبيلة، أهي إطار فعلي أم إطار نظري في حقل نظري غريب عن الواقع الذي افرز هذا النوع من التنظيم الاجتماعي ؟ فباسكون Paul Pascon يصرح بان ابن خلدون نفسه لم يعش ولم ير قبيلة بالمفهوم المتعارف عليه للنظام القبلي في المغرب.

في اي حقل دلالي تمت عملية الصنع هذه اذن ؟ في اية ظروف يلفق مثل هذا «المثال / النموذج» لنمط من العيش يوجد في النظرية ويفارق واقعا هو بريء من تسلسل التحليل الغربي. عند تصفحنا لهذه الكتابات الشبه السوسيولوجية والاثنولوجية والشبه الاثنلوجية منها، نجدها تجمع بين النص العربي المتمثل في الخلدونيات والاستقصاء، والنص الغربي المتمثل في الدوكيميات التي ألهمت كلا من أدموند دوتي Doutté ومليراس وشارل د. فوكو، ومونطان وبيرك الخ... لن أطيل في هذه المراجع بل سأختصر هذه المقدمة (واقول مقدمة لانها ليست، سوى تمفصل لمشروع لازال بكرا) في الاشكالية : لماذا الاهتمام بالقبيلة بالضبط، ولماذا شكلت لازمة أو نواة الكتابات حول المغرب.

يقول اندري آدام André Adam (ان روّاد السوسيولوجية المغربية، سالمون SALMON ودوتي Doutté وميشو بيلر M.Bellaire وموليراس، يعطون صورة للمجتمع المغربي يطبعها لون سائد، ألا وهو لون (القديم). ألم يعملوا على تقوية هذا اللون لا اراديا وبدون وعي منهم لكي يبرروا ويعطوا مشروعية منذ البداية للتدخل الفرنسي، بحكم وطنيتهم التي اظهرت لهم أنه مفيد ونافع)[7]

نكرر، والتكرار في الخطاب نفسه بأن التركيز على طابع القِدَم والتوحش، المتمثل في الصفة القبلية التي نعت بها المغرب ينقلنا من السلطة والعنف العسكريين الى السلطة والعنف النظريين : عنف الخطاب الذي يتبخر فيه التاريخ لتصبح القبيلة بدونه عنفا يخفي ويختفي وراء حقل لغوي في جميع حيثياته اللسنية، والتي لسنا بصدد الحديث عنها الآن. كل ما يهمنا هو ان المشروع الاستعماري أراد في البداية فهم ميكانيزمات التركيب الاجتماعي من عادات وتقاليد وممارسات، لكي ـــ وهذا ما سيظهر لنا بعد التوغل الاستعماري في المغرب ـــ يفرغها من محتواها الحقيقي ويدمجها في كيانه، وكل ذلك في فضاء سياسة الدمج والتهدئة «كان

هدف البعثة هو وضع فهرست للمغرب. ولمدنه وزواياه، ولأصُولها وتفرعاتها، وللصراعات والتحالفات، مع تتبعها في التاريخ، عبر مختلف الاسر المالكة ودراسة مؤسساتها وعاداتها (...) وباختصار، التعرف في حدود الامكان على الارض التي قد نُدْعَى ذات يوم للتدخل فيها، فتسهل لنا هذه المعرفة التصرف ونحن على اطلاع جيد...»[8]

كانت هذه القولة لمشو بيلير الذي أصدر سنة 1960 مجلة «العالم الاسلامي» تحديدا لمهمة البعثة العلمية التي انشأها le chatelier سنة 1904، وهي تظهر اذن سياسة الاستعمار بطريقة علنية وصريحة، والتي حدد ليوطي معالمها، فليس من الغريب اذن ان تصبح القبيلة اجابة على سؤال مطروح سلفا كان لابد، وفي سيرورة التهدئة، من تهيىء طريقة الغزو خصوصا وان ليوطي يحمل شعار «يجب معرفة الناس للتمكن من السيطرة عليهم» من صميم اعتقاده هذا عمل على خلق رباط أسماه «الجبل الصالح جينوفييف La montagne Sainte Genévieve». وهي عبارة عن مدرسة عليا لدراسة اللغة العربية واللهجات البربرية، والتي اصبحت فيما بعد «معهد الدراسات العليا المغربية» ومن اجل البحث انشأ لجنة الدراسات البربرية التي ابتدأت سنة 1915 في نشر مجلة «الارشيفات البربرية» والتي أخلت المكان فيما بعد «لمعهد الدراسات المغربية العليا» والتي اخذت منذ 1921 اسم «هسبريس» Hesperis. يقول ليوطي :

(ولقد عملت أكثر من المستطاع، اقصى جهدي اساهم في تحقيق هذا الحلم : لقد مارست التوغل الهاديء عشر سنوات لاختراع الصيغة (...) وللتعريف بالمغرب وجذب الاهتمام اليه من طرف مواطنينا. ولقد عملت ما في وسعي لتهيىء المراحل الثلاث الاولى للتهدئة : الدار البيضاء، فاس، مراكش)

سيكون التمهيد لسياسة الردع بتقديم المغرب على انه مَغْرِبٌ فَوْضَىٌ، مغرب تشتُّتٍ تسودُه العصبية، ويحتاج الى الوحدة والمساعدة، خصوصا وان الحوار والنقاش أصبح دائرا بين رحى ثنائية تستدعي الفصل بين جزئيها. هذه الثنائية تتجلى في كون القبيلة تقدم بغض النظر عن بدائيتها كنقيض للمخزن. ان القبيلة تبحث عن مخلص لها من سلطان المخزن، علما منا بان السياسة الاستعمارية قد اعتمدت في مشروعها على اظهار وصبغ المخزن وابرازه على شكل تمثال ضرائبي، وجهاز مقرون به. وبالمقابل تُقَدَّمُ القبيلة كطموح للاستقلال والحرية. نحن هنا، وكما قلنا، ندور في فلك ثنائي يأتي على شكل ازدواجي (المدينة / القرية) (عرب / بربر) (مخزن / سيبة). ان الشطر الاول في كل ثنائية انما يرمز في هذه الدراسات الى الخير والايجاب. ويرمز الشطر الثاني الى الشر والسلب. نحن اذن أمام جهاز مفاهيمي في جميع منعرجاته الاضمارية، أمام خطاب لا أمام واقع. تتحول كلمة بربر وتحيل الى الغموض والنوعية والخصوصية. ان حقلها الدلالي انما يطبعه العماء (chaos)، فمرة تعني اللا نظام، ومرة أخرى تخرج عن ذاتها لتنزلق في قعر الماقبل النظام، انها ترمي بنا الى الجاهلية، إلى بلد لم يستطع السلطان تنظيمَه أو

غزوه. لقد كانت هذه الدراسات المتعلقة بالمغرب سواء ما قبل الحماية أو بعدها تظهر السلطان في اطار هذه الثنائية انسانا طاغيا، جشعا، وفي نفس الوقت تنقصه الامكانات والوسائل، فهو كذلك ينتظر المخلص المتمثل في الاستعمار، في انتظار القوة المتمركزة على ذاتها والتي تتكفل في رسالتها بنشر الخير العام، واتمام الوحدة الذي يستحيل تحقيقه وبالضربة نفسها سيضمن للسلطان ولاء شعبه.

تنجذب أطراف الاشكالية بين حدين، بين ما كان عليه المغرب وما سيصبح عليه، بين ماضيه وحاضره، الماضي المغرق في التخلف والجاهلية وما سيصير عليه على يد هؤلاء الاسياد المفكرين، فينقلب الخطاب وتختلط الاشياء في نطاق النية الحسنة المعلن عنها سابقا. ويصبح في اطار هذه البعثات ــ ان الاستعمار مساعدة والاستغلال شفقة، سيحمل مشعل العهد الجديد ليقول ادموند دوتي (أن تكون بعثتنا قد أفادت في شيء بالنسبة لوطننا، كل الحماة يرجون ذلك، فليتقبلوا اليوم هذه الخطاطة البسيطة لما كان عليه المغرب، والذين ادخلوه في عهد جديد، وبعد قياسهم لامتداد هذا التطور المذهل امكنهم القول آنذاك : هاهي ذي الخدمة التي انجزناها)[9].

تنجز الخدمة في خضم الكتابة التي تنمو نحو غاية، فيحتل فيها المركز متانة القداسة بالسبة لمحيط مُدَنَّسٍ تجرى فيه التجارب على الانسان، ينقلب فيه المغرب الى مَخْبر، فتكون عملية الكتابة ملغومة منذ البداية في شكلها الايديولوجي السافر، تضع لائحة للنعوت ينظر فيها الى البربري باعتباره ظلا ورمزا قبْليا من أصل جرماني، كل ذلك في اطار مسلسل كون سكان المغرب الاولين هم البرابرة أبناء مازغ، وقد ذهب البعض الى حد اعتبار القديس اغسطين بربريا، فيتساءل عما اذا كنا أقرب الى اوربا منا الى الشرق. وهنا أيضا يظهر منطق التبرير جليا، يتحين الفرص فيسقط في فخاخ الاصول، يبحث عن بداية الاشياء ليجتثها من جذورها، يبحث عن الاصل قصد سبك ثنائية تدخل من جديد مسرح الكتابة، وتتجلى هذه الثنائية في (الرحل / المقيمين) في سيرورة وغياب جدلية (الجبل والسهل)، ويزعم هذا المنطق اقناع وطمس سياسة الادماج لكي تصبح طعاما سهل الهضم، يتحدد فضاؤه المجازي في سهولة التبرير الميكافيلي «الغاية تبرر الوسيلة».

ان دراسات ما قبل مرحلة الحماية والتي كما قلنا سالفا، بأنها مهدت الطريق لسياسة التهدئة، قد أقامت علاقة نوعية بين الأنا والآخر، علاقة يطبعها الاغراء والغرائبية Exotisme، تحلم بمغرب يتطور في ظل وتحت رحمة فرنسا، ويكلِّل باحث طبيب هذا الخطاب بالافتتان، فيقول سكريبر :

(لقد فتنت بالتواضع وحسن الضيافة المغربيتين، والنزه الطويلة عبر القفار المزهرة، غرابة المدن القديمة الميتة، حدائق مهجورة واطلال وبقايا.. لقد تلذذت بكل هذا كثيرا إلى حد أني لَمْ اكتشف الفساد والظلم والجشع والقساوة والرشوة والفقر المدقع الذي يختفي وراء هذا

المشهد الخارق، ومن ثم، لم تعد لدى سوى فكرة [...] رؤية المغرب وهو يتطور في طريق اكثر عدلا، اكثر سعادة، اكثر حرية، تحت حكم فرنسا)[10]

هكذا تبتدىء وتستمر عملية المسخ، فتصير القبيلة جسما فارغا، هيكلا عظميا تتصدع فيه الهوية ويعاد تركيبها لكي تكون صالحة من جديد : قالبا ووسيلة للتغلغل الاستعماري في اطار اللعبة المنطقية الجديدة. ستصبح جسرا ومَعْبَراً للاستعمار، تنقلب فيه الانتفاضة الى فتنة وفوضى. ولابد ان الاستعمار تساءل في البداية عن سبب مقاومة القبائل للمخزن، وعن سر حفاظ هذه القبائل على ما اصطلحت عليه الكتابات باسم «الجمهوريات البربرية» تارة، وتحت شعار الديمقراطيات البربرية تارة أخرى. هناك اذن مقاومة قبائل في صراعها مع المخزن. وقد تنقلب الاشياء، فيصبح السؤال : لماذا المقاومة ؟ بديلا عن سؤال لماذا القبيلة بالذات ؟ ولكي نسيطر — حسب ليوطي — يجب ان نعرف معرفة جيدة سر هذه المقاومة، ونبرر معرفتنا. وان نفكر معناه ان نسيطر.

وضمن هذه الدراسات التي جذبت اهتمام الرحالة الباحثين الاجتماعيين، تبلورت صناعة لغة من نوع خاص، لغة مجتمعات «بدائية»، ما فتئت تبحث عن حقل تجريبي لها، يستقبل ولو على مضض، مضاعفات، وانتاجات المعرفة الغربية، كمعرفة لها تاريخها الخاص وأرضيتها الميتافيزيقية. نقول في هذا الصدد إن بعض الباحثين الانكلوسكسونيين استطاعوا إقامة جسر ومعبَر لولوج هذا العالم الغريب والمثير : غريب؛ لما يحتوي عليه من تعقيدات تفوق حدود الفكر الغربي، ومثير؛ بما أنه يمثل لغة الاصل ومشروعية التاريخ المتصاعد، ان لم نقل فكرة التطور المتقدم.

نقول ضمن هذا النوع من الانشاء والقول الانتروبولوجي — علم الاناسة كما يترجمه كثيرون — إنه قد كان عليه أن يتخلى ولو نسبيا عن فكرة السيطرة والعنف والدمج الكلي في الانا المفكر الغربي، لاقامة معرفة تنمو نحو الانفصال عن السيطرة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتأخذ لها مكانة خاصة ضمن المعارف الاخرى، فتكون بذلك قد وضعت بداية التنسيق لمعرفة، وتصورات، ضمن مقولات ولوازم وحدود كالمجتمعات «البدائية القبلية» وعن القرابة كعلاقة خاصة بهذه المجتمعات.

ان التعرض للقبيلة، وصياغة هذا المفهوم، لم تطرح في جو معرفي خالص بقدر ما كانت تشابه سلطة من نوع خاص — سلطة الاستعمار ومشاريعه.

والتاريخ في هذه الحقبة يُترك لحفنة من الاثنولوجيين، يعملون على إتمام وتكملة تاريخ الحلقات الفارغة في تأصيل جذور شيء قد يظهر انه ناقص، لاتمام خريطة الانسانية، لاول مراحل الانسان الذي لم يترك تاريخا مكتوبا. ومع ذلك يتحدث هنري مونيو Henri Moniot، عن كتابة نوع من التاريخ من طرف مكتشفين وعسكريين ومبشرين واداريين، فلقد وجدوا

وثائق واستعملوها لتوضيح الهجرات واشكال الهيمنة السياسية والتبادل الثقافي. فقد ظهر ان بعض هذه الدراسات كانت جدية، ويتميز معظمها بالتجريبية والعصامية، وكان البحث يتم في عزلة ودون صدى أو سند جامعي. ويضيف (مونيو) معلقا على هذه الدراسات في شكلها المؤسساتي، كالمدارس الاتنولوجية من النوع «التاريخي الثقافي» : «بانها اكثر صلابة في البلدان الناطقة بالالمانية وفي الولايات المتحدة الامريكية التي اهتمت باعادة تركيب ثقافات متتالية مع ماواكبها من أشكال الانتشار والتأثير المتبادل، وبعد ذلك جاءت الدراسات حول «التثاقف»، وكان تركيزها على عمليات الاتصال الثقافي وليس فقط على نتائج ذلك الاتصال، وقد أعطى هذا المنحى أعمالا أقرب الى المنظور التاريخي، إلا أنها تنزع الى التحليل الميكانيكي، وتستوعب الجوانب النفسية أكثر من اهتمامها بالخصائص الاجتماعية والعلاقات الشمولية للمجموعات المعنية»[11]

هكذا يكتب تاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها، وتستعاد الذاكرة المفقودة، الذاكرة المثقوبة، مادام التاريخ في الادبيات البربرية يُختلق ويُعاد صنعه من جديد، تاريخ يدور في دوامة الوهم الايديولوجي، وهْم الحماية، وسيغدو هذا التاريخ الذي تمت كتابته حول البربرية تاريخيا يعرفنا بالفرنسيين أكثر مما يعرفنا بالبرابرة أنفسهم، فقامت فرنسا بفرنسة البرابرة، وليس العربي سوى غاز لهذه الشعوب. ينبغي الاعتماد على البربري إذن ضد العربي الذي يمثل كل صفات الشر والتعصب، وكما يقول بول كواتلن Paul Goatlen «لا نريد البرابرة لانهم طيبون (أعني لا نريد فرْنَسَتَهُمْ) ولكنهم كذلك، لاننا نريد فرنَسَتَهُمْ»[12]

ان ما يفصل العربي عن البربري في هذه الدراسات هو العِرْق، فكل واحد ينتمي الى وحدة عرقية معينة وخالصة، لها خصائصها. ومن ثم تبتدىء صيرورة استخراج أحكام قيمية مسبقة تتعلق بنقاوة العرق وصفائه، فتتكلم سيكولوجية البربري لغة تختلف عن لغة سيكولوجية العربي. نحن الآن في عالم الايديولوجيا، عالم القيم، تصبح فيه القبيلة البربرية ممثلة للاهالي، والانسان العربي ممثلا للمستعمِر (بالكسر)، أما الانسان الفرنسي فهو يمثل المستعمِر من الدرجة الثانية، لكنه يحترم التقاليد والاعراف، يحترم الانسان البربري ضد الانسان العربي، واللعبة العرقية انما تستفيد هنا من التجربة الجزائرية، ويكون فيها ليوطي رجل حرب وسلم. يحث القواد ذوي الأعمال القيمة والحسنة على القيام باعمال جدية لخدمة الاهالي، أي البربر. يقول : (في هذا العمل البناء سيكون انتاجكم قياديا، ولذا نعهد اليكم دون تخوف بمهمة التعريف بالحياة المغربية ومشاكلها لضباطنا الشبان الذين يرغبون في خدمة الشعوب الأهلية. وهكذا فإني أرى في معهد الدروس العليا المغربية أكثر الاعوان فائدة في السياسة الفرنسية في الارض الافريقية)[13] إن المستعمِر هنا يبحث عن وسيلة يصبح معها الاستعمار مشروعا، ويبحث في الوقت نفسه عن اعتراف به. ان السيد يحتاج الى عبد لكي يحقق ذاته ضمن لعبة الثقافة العالمية. وكما يقول بول كواتلن Paul Coatlen «لقد نظر الى البرابرة على أنهم ليسوا عربا

وانهم ضد المخزن. إن البرابرة ليسوا كالآخر الذي يقاوم الحضارة الفرنسية، والذي لا يريد أن يتخلى عن حضارته، كالانسان العربي المتعصب العاصي. ان البربر ضمن هذه الرؤية يصبحون أجداد فرنسا الثقافيين» وكما يضيف كواتلن تظهر الطريقة الكلاسيكية التي يصبح فيها الآخر «ثقافة خارجية» تفكر كاللاآخر انطلاقا من مفاهيم سلبية من نوع «مجتمعات بلا كتابة، بلا تاريخ، بلا مَكْنَنَةٍ أو ليست لهم عقلية صناعية ؟ ان راحة وهدوء المستعمر يتم عن قذف وكبت الآخر في قلب الظلمات، ظلمات اللاموجود لتغييب هويته، ويصبح العربي بدون هوية. أما البربري فمعه تصبح العملية متمفصلة كالاتي (البربر ليسوا عربا. الشيء الذي يعني أن البربر ليسوا اللاآخر، اذن انهم مثلنا منذ ثلاثة آلاف قرن)[14]

هكذا يمكن استخلاص بِرَّكُوْن القبيلة كانت لَازِمَةَ هذه الدراسات، مع اقترانها ضمن شبكة العلاقات اللامتكافئة بالمشروع البربري. منذ البداية، ونحن نؤكد ان القبيلة هي هذا الكل الذي يحضر على شكل خطاب. مرة في شكل بربري يمثل القبيلة ويرمز اليها ومرة في شكل القبيلة التي تمثل البربري وترمز اليه. كل ذلك قصد سياسة ادماجية تتصيد منطق التبرير والادانة. يقول ميشو بيلير (هكذا كانت عقائدنا، إلا انه يجب أن تتمنى ما هو أفضل من ذلك للوصول الى تحقيق الخير، أو على الاقل الى توسط في الامور لتفادي الاصطدامات الخطيرة، ذلك هو الغزو الاخلاقي الذي يجب تحقيقه)[15]

فما هي خصوصية هذا المفهوم ؟ إلى اي حد يمكن اعتبار مفهوم القبيلة مشيرا الى واقع بعينه داخل الانتربولوجيا الغربية ؟ ما هي الحُمُولات التي تشبَّعَ بها، وما تشرباته خلال تاريخه الخاص، اذا كان له تاريخ ؟ أهو وَهْمٌ أم واقع ؟ اختلاف نظري أم وجود فعلي ؟ أسئلة من هذا النوع لا تجوز الاجابة عنها إلا بعد تمحيص الارث الثقافي الغربي الذي عاصر نشوء هذا المفهوم : أهي أزمة مفهوم أم أزمة علم تم احرازه في حقل خاص وضمن ظروف اجتماعية اقتصادية وسياسية خاصة ؟

مراكش

هوامـش

I- Maurice Fodelier
Horison. Trajets marxistes en authropologie p. 191.
II- Actes du duhram. n° double 138-139 Edmound Burke p. 52 - 1979
III- Abdelkbir El Khatibi 1970 — P. 7 -8 الحوليات المغربية لعلم الاجتماع 1970
IV- Michel foucault - Les mots et les choses
V- Docteur Weis Querber - Au Seuil du Maroc moderne - col. Notes et documents : institut des hautes études marocaines - Avant Propos.
VI- Paul Pascou
Le Haouz de Marrakech - Tome I

VII- André Adam
Bibliographie critique de sociologie d'Ethnolorgie et Géographie Humaine du Maroc
Alger 1972
VIII- Michaud Bellaire
La mission scientifique du Maroc
IX Edmond doutlé : Mission au Maroc
« En Tribu »
Avant Propos
X- Weisgerber ibid. P. 7-8
XI- Henri Moniot 1980 الثقافة الجديدة س 4 1980
XII- Paul Coataleu
Ethnologie barbare marocaines de sociologie in Annales. 1970. P. 5 - Rabat.
XIII نشرة معهد الدروس العليا المغربية ليوطي الرباط 1920
XIII-
XII- Paul Coataleu op. citlé p. 9
XV- Archives Marocaines 1971 - P. 262-263

جليل حيدر

رماد الكاكي

1

يوماً بعد يوم
تلدُ الأيامُ خسارتَها ودموعَها
يوما بعد يوم
يجلس رجلٌ الى منضدةِ أحلامه
مع الشمع والرحيلِ.
الماضي يفتح قلب اغنيته على اللون
الأصفر
والى قاطرتها تمضي الأيام،
ثم..
رجلٌ كما في المشهد السابق
كآبةٌ مثل هرَّةٍ دافئة تتمدد
في الغُرَف.
الأغاني يفصل رؤوسَها النوم
يوما بعد يوم
وربما إلى الأبد !

2

يا من تُقيمُ الحدود اصغ الى ليالّي
الخرساء، الْتَفِتْ الى هذا الحزنِ
يرفرفُ كعَلَمٍ مهزوم في التذكار
والضيق والخوفِ
أقمْ حدّي في حراستك، مناديلكَ
والعين الزرقاءِ،
أخضرٌ البابُ، الضريح، المرايا
وماء الورد.
عند باب الحوائج حُبّي يسوقُ قطعانه

بين الجميلات، يرتجلُ حياءهُ من
الذبحة حتى عباءته السوداء
تَساقَطُ قطع المعدن والاوراقُ
النقدية. للحرس طيور، للأحذية
والصنادل حرسٌ، والنعوشُ بضاعةُ
الغروب وبكاء الطفولة..

ياسيّدي امرأةً
يا سيدي شاباً وسيماً
ياسيّدي مفتاحَ القفصِ حيثُ
سِنيني تهرب مُذْ أطْلقَ الحبرُ
رصاصاتِهِ الطائشة.
هاك عطبي انا حُسينية الصراخ
والجلد الحامض، فهل مِنْ مُجيب
للمضطر ويكشفُ السوءَ ؟
أنظر سيدي إن ضدّي قد تعظم
فسُبيت وأدركني كل الطاردين
بين الضيّقات. قلبوا سبيلي.

سَيّجُوا عَلَيَّ. كَبسوني بالرمادِ،
أنا الحريقُ :
[مرّةً أهمُله أو أدَّعيهِ
مرّةً أقتُلُ فيهِ
مَرّةً ألجأ مبهوراً اليهِ
إنّمَا فِي كُلِّ مَرّهْ
يسقطُ الناووس منَ بينَ يدَيْ]
أو..
أسقط في حفرةٍ
حُفْرَةِ مَاضٍ،
حُبٌّ يفشَل ويأكل نفسَه
حفرةِ سهراتٍ خافتةٍ ، وامرأةٍ
تركُض في حقلِ الذكرى
أوقِدُ لكَ سيّدي بخوراً وشموعاً

وجرائقَ لا تُحصى مَدجّجاً بالغصة،
ساكباً مراراتي ومنافِضَ القلب،
مالي أُكتِّمُ حبّاً فإن الركبَ مرتحلُ
وهل تطيق وداعا يا معسكرَ
الانتظارِ، جيش الاعصابِ، صداقةَ
الدفلى، والأخت الكبيرة ؟
أتوب على يدِ النسيان
مِن بقعةٍ الى البقاع، سيّدي
أهرع متوسّلا البياضَ ولا
مِنْ مُجيب
من امرأةٍ إلى نفسي، السيولُ
ذاتها والخيل رايةٌ
من معارضة الى الإثْنْ وقد
كنت قبل اليوم صعباً قياديا
من عرقِ التوما الى الحرب
ومن الحرب الى الأمير ميشكيني ،؟
اطفال آلآر. بي. جي. هنْري
ترواياً. آل ياتشينو وحبيبتي.
فمن إذا ما صرختِ يسمعني من
الملائكةِ ؟
لا أحد ولا من مجيب
لا أحد
وربما إلى الأبد !

دمشق ــ آذار 1983

عبد الله راجع

كتاب الخروج من بحر الظلمات

سانية المنصوري

لِسَلَا انفجارُ البرقِ والزمن المحمَّل بالكتابهْ
لِسَلَا الجفونُ توسّدت عنق السحابهْ
ولها النبوءة حين تنتقل الشموعُ وتختفي
ترتاحُ عاماً كي تحرّكَها السواعِدُ من جديدْ
ولها صهيلُ البرقِ بين سحابتينِ
لَهَا الفصولُ تجيء مثقلةً برائحة الحصير وتختفي
لم ينقلوكَ على الخيولِ
تحركتْ بكَ جارةٌ زرقاء عبر «الصيف»
كنت ترى المدينةَ من خلال قضيبكَ المقصوص
تهلثِ خلْفَ أنغامِ الربَابهْ
وترى الحوانيت التي عرفتك تَغْرَقِ
في التساؤلِ والإجابهْ
من قال إن سَلَا تخون البحْرَ ؟
من قال امتشاقُ عيونها يهبُ الدُّمُوع ؟
ومن سوَّاك قافلةً من الثغَرَاتِ تنغلُ
في تضاريس الكِتَابَهْ

يتقدم في كيميائه، فاتحا صدره لطعنة وسيمة، ذلك الرجل الموزع بين خطين خاتمين، لم يمنح دهشته طعم العشب ولكن حين اتوا رابط في دهشته فاخضرت صار لها مذاق اشبه بالاصوات المذبوحة ذلك الرجل الموزع بين فاتحتين اثنتين.

لم تحترف همّاً، ولكن التردُّد بين دكّان الخياطةِ والمسيدْ
بين امتهان «البرشمان» وبلع بعض زعانف الاسماكْ

وَهَبَ احتقانكَ بالهمومِ براءةً
ورماكَ للزمن البعّيدْ
يا ايها الفرسُ المدجَّجُ بالحروفِ وبالرحيلْ
منْ قال إن لديك فاكهةً مؤجلة
ومن اوصاك بالصورِ الجميلْ ؟
حُملتَ اليك رَهافةُ الملحون، حتى حينَ صيرْتَ العا
شقَ المقتولَ قلتَ : حبيبتي لن تخلع الخلخال والدمليجْ
تخدَعَتْكَ نافذةٌ تطلُّ على التواشي السبعِ، نافذة
تغادرها لتغرقَ في زمانٍ سوفَ يأتي أمسِ
نافذةٌ من الحلُم المطل على المتاهْ
وأتيتَ هذا الطينَ كي تجدَ التامكَ في سِوَاهْ !
لِسَلَا البحارُ، لها امتداد الحلم
كيفَ اذن تجر الخطوَ من بابِ الخَميسِ الي شبابيكِ ابْ
نِ عاشيرَ كي ترى مُدُناً واضرحة تسافرُ
كي ترى الافقَ المحملَ بالبخور يمد اجنحة ويرحلُ
ايها الولدُ المدجج بالصهيلْ
ولك الحروفُ تجمعت فنبست حتى لا تطيلْ

وحدك ترتقي الآجر، متشحا بالشيق من طغات الغدر، ووحدك تأتي جامعا شعرك المنفوش داخل قبعة، تسرق البرق وتطلقه، اي ريح عودتك الصمت ايها المولع بتأسيس الهدم ؟ ومن اين تأتي النائحات يعجن الغناء بالمراثي، هذا مساء مشاكس، والطيور التي ثقبت مناثيرها الغمام تجيء محملة بالرغبة في اقتناص بكاء ينفرد الصلصال فيه بصورته.

هل تذكرُ طعم التين الشوكي ؟ انتظرتْ عيناك
بَريقَهُما زمنا كي تعرف ان جنودا قتلوا
تحت العلم النابضِ بالازرق والابيض والأحمرْ
وانتظرتْ شَفتاك حديثها زمناً كي تعرف
ان الباقين انتقلوا من رُتَبِ الجيش الى عربات التين الشوكيّ
فهل تذكر ياشكدالي
يومَ افاقوا قبل الفجر ليمتليء البيتُ برائحة القهوة والحلوى

اخذوكَ من النوم الى صدر عريف لم تتبين
في الليل خرائطَ عينيه، ولم تلمسْ الا الخوذة
والشَّعَر الممتدَّ مِنَ الانف الى الذقن، فهل تذكر ياشكدالي
في زمن ما ولديكَ من الهم سلال،
جاءوك، اكتشفوا انك لم تفعل شيئاً
كتُبوا اسمكَ في بعضِ دفاترهم، وارتحلوا
ثم أتوا ثانية
اخذوك الى ثكنات لم تألفْ احداهَا الا نقلوكَ الى الأخرى
ستَّةَ ارقامٍ صرتَ، على جسد ينغل بالعشقِ
وبعضُ رسائلِ من احببتَ تجيئكَ مثقلةً بحنان تعرفهُ
ونقودٍ لم تعرفْها
كانت فترات حراستك الليلية عامرةً بالأوجه والكلمات المختارةْ
بصفوفٍ تتحرك من باب المعهد حتى مبنى البلدية
بالايدي، برصاص، وحجارةْ
بخطاب مطويٍّ في الجيب، أصفرٌ، بأسلاك الهاتفْ
بالتفتيشِ، بكف امرأة تسرق جسمك من بين بنادقهمْ
حتى ارتحلُوا، بيد مَشَطَتْ شعرك ذات مساءْ
وَهَبَتْكَ استرجاءَ صبيٍّ
فاختلطَ العشقُ لديك بصمت وبكاء

قال المجنون : انطلقت اصوات القراء تخيط الآية بالآية، وانزلقت رائحة العود تذكر بما مضى من زمن سوف يجيء كانت بعض الأعين تنداح يمينا ويسارا، وعيون اخرى تركب احلاما. قال المجنون : احترقت ذاكرتي : اتصورني سيد هذه الليلة. زفوني زفاف مطلق وانتثروا.

المجزرةُ الآن ابتدأتْ
اذكرُ ان قد جئتِ الى مرتفعات «الحاجب» كي تجديني
مُتَّسِخا. قلتِ بعيد ياولدي أنتَ
ونارُكَ في صدري كافية للقتل، فكيف اراكْ ؟
أحسستُ بانك تخفين الدمعةَ
أحسستِ بأني اتحول ساحاتِ عراكْ
وتعانقنا اكثرَ من عشرِ دقائق

وتحدثنا عن اخبارِ الاهل، عن العسكرِ والأسلاكْ
لكنْ حين ارتسمتْ في عينيك البسمة ياأمي
وسّعتُ مساحاتي، وأضعتُ القلب هناكْ
في زمن آخر يا أمي
كانت «سانية المنصوري» تنغل بالاطفالِ
بأحلام تتحركُ ماسحةً اعيننا بالزمن الموعودْ
وعلى نمش يركبِ سحنة «ميشيلين» انفتحت نافذةٌ في
القلب واخرى انغلقت اذ فصل البارودْ
بين ملامح ميشيلينَ وعيني
وأعاد الزمن الأعرج صفعته ثانيةً، لم ابكِ
ولكني اقرأ في عينيك صِبَايْ
فيصاحبني هم لم يدركه سِوَايْ
المجزرةُ الآن ابتدأتْ اذكرُ ان القتلى كانوا باعة تين شوكي
ولديهم احلامٌ أكبرُ مما يسع الجسد المشروخ وكانوا
حلاقين وشحاذين وصنّاع حصيرْ
ثم انفتح الحفل وكان التوقيعُ وأكواب الشايْ
لكن حين تكررت الصفعةُ، كان القتلى
اطفالًا في سن الحلم امتلأت، بدفاترهم ارصفةٌ
ببقايا الاذرع والافخاذ امتلأت حفَرٌ
ثم انفتح الحفلُ وكان التوقيع وأكواب الشايْ
القاتل يا أمي يخرج من لعبته بالتوقيع على ورق ابيضْ
والمقتول يظل هو المقتولْ
فخذيني كي اقرأ في عينيك متاهاتي
ضُميني حتى لا يُفتح في ذاكرتي ثقبٌ
واعيدي لي سانيةَ المنصوري
علّي ابدأ يا أمي ترتيب سطوري!

المساعات وحدها لا تكفي أيها الزنبق ما الذي يجعل ايدينا اشد عريا من المرآة وأنت أيها اللازرق المسافر في دمي ايها المفتش عن اناث كي يفرخ. ليكن مذاقك اشهى كي اقول الارض تنغل بالرجال. الطيبين. المساعات وحدها لا

تكفي وعاما بعد عام اكتشف الفراغ القاتل في
ضحكة امرأة لبستها وخلعت ذراعي.

حاورتني من الجبس، لم تقترب من عيوني الا قليلًا
وأنكرها البحرُ حين اشتهتْ ان تكون لامواجه لغة الياسمينْ
كيفَ لي أن اقاومَ هذا الصهيلَ
وبعضُ الحديث هوى لا يُبينْ
كيف لي والمساءات ما وهبتْ غير بعض الحبوب من البُنِّ
ثم استوتْ كي تجرب في جسدي لهجات الحنينَ
إنني شيق
والقطاراتُ شيقة حين تجعل من جسدي سكة
أيها البحر قل لي متى يركب الموج عضبته ؟
والطيور التي رفعت بالمناقير بعض الحجارة أيان تأتي ؟
أنا مترع بالمساءات
لم اختطف قبلة، ثم حين اختطت كشفت وعاتبني الـ
أصدقاء القدامى، وانكرني ليلة العيد وجهي
أنا مترع بالصهيل
وطني وطني أيها الأزرق المكتوي بالنبوءة هبهم قليلاً من العشق
كي يعرفوا أن وجهي بريءٌ
انني حين قربت من وجنتيك فمي
كنت ابحثُ عن سبب لأضيءَ
قل لهم انني مذ فتحتُ فمي باكياً واستشارُوا الفقيهَ ليسجُنني
لحظة في «ابن حسُون» كنتُ غريبا ومحتفنا بالبكاءْ
وإذْ عاقبوني ببلع الزعانف أدركت ان العقوبة أكبر مما فعلتُ
وأنيَ متهم بالبراءة والكبرياء
وطني وطني ايها الأزرق المكتوي بالنبوءة ان الطريق
تقود الى السجن من صار اكبر من ان تحيط به في ابن حسونَ
نافذةُ، والزعانفَ أثمنُ في فترات الغلاء

قال المجتوبن خبأتني اليراعات وناشدني بعض معارفي
ان اكشف عن عورتي فخلعت قميصي ومئزري ..
كان الليل رهيبا. ولدي من الاسرار ما لا يفضحه
خلع قميص ومئزر. قالوا زدنا توضيحا، فأشرت الى
البحر وقلت : عار هو البحر ولكنني اتجسد في

الكائن حتى لا يركبكم موجي. واقوم على خدمة
يابسة لايقطنها الا اليابس. اني مركبة تعشق سيدة
تمتطي شفرة مينورا وتجعل المرء جديدا كل صباح

.. نشروا جسدي وانتدبوا البرق رسولا
اني خادمكم. أغسل ما يعلق بالبذلات الزرقاء من العرق الآسنِ
أكتبُ عنكم ما يدفعني صوبَ البرقانِ
وأقسم إن شهادتكم اعلى
ولديكم من طيبوبةَ آدم ما لا يملكه الشعراءُ
أنا خادمكم. لكن هل ضاقتْ كل الدنيا
ليكون نصيبي منها مرسومُ رثاء ؟
يا شكدالي اكتب انك آتٍ كي تفقدَ لحمكَ في «زَمَنٍ يسمن
فيه الموتى من أسفل مثل البصل اكتب انك مقطوف من شجرٍ
وادخل طقس الفقراءْ
تلك المائدة امتدت ذات صباحٍ، أذكر، كانت بعض شعيرات
بين الانف وأعلى الشفة العليا قد بدأت تسودُّ، وكنا
نقرا أشياءً لا ندرك معناها
حين امتدت تلك المائدة اكتض الشارع بالارجل والأيدي
وارتفعت اصواتٌ تزعم ان جاء زمان لا يلدغْ
مرتْ ساعات، ثم انكشفت تلك اللعبة عن تغيير في
مائدة الشطرنج : انتحر الفارس، وانتصبت جدران القلعة
سامقة تبتلع البيدق تلو البيدق
كان أن احتضن الفارس سيدة الشطرنج فغطته بخصلتها
كي يلعب دورَ القلعة يومين واياما أخرى دور الاحمقْ
ياشكدالي اكتب واكتب واكتبْ
وحَدَك والسيجارةَ والورقَ الابيضَ والاقلامْ
ياشكدالي اكتب واكتب واكتبْ
وحدك والشارعُ في قلبك والايامْ
قد تأتيك امرأةٌ، وهبتك الأطفال، تهزك من بين الأوراق
ولا تقرأها، تبحث فيك عن الانسان ولا تصنعه، تنزع من
بين السبابة والوسطى عقب السيجارة كي تشعل اخرى في قلبك
تأتيك على صهوة حلم اكبر منك ومن عالمك المصنوع من
الكلمات، وتأتيك فلا تمنحها غير صنيع يديها

بطلا من ورق، احلاما من ورق
هل تضمن ألا تبحث عن فرس آخر لا تشغله احزان الدنيا
عن فرس او سم منك وأوسع وجها اذ يضحك
عن رجل مصنوع خصيصا للتهريج
يخرج من أحلام الملحون ليلقي بين يديها بالخلخال وبالدمليج
ياشكدالي اكتب واكتب واكتب
انت الرجل الكاشف عن عورته بالحرف المتوهج كالجمرةْ
ماذا يُعجب كلَّ نساء الدنيا من شخص ضيع عمرهْ
كي يلهث بين الوطن الأوسخ والوطن الأنقى.

للزنابق ايضا أنيابُها

سيدتي زنبقة نبتت في كتف النهر. وكان النهر وسيما يدرع
أبهة الوطن العاشق صورته في الماء، وللنهر حكايات ترويها
الجدات، وسيدتي تملك احلاما تتوزع بين ركوب النهر
الى حيث يخالطه الملح، وجني الهمسات الشبقية حتى
تأخذ شكلا يتلاءم والجسد الفارغ مثل نخيل الريصاني وسيدتي
الناعسةُ الطرف تغادر مخدعها نحو الهمسات الأكثر وخزا للفرس
الرابض في اشهى معتقلات الصدر، لها النهر وما فيه
لها الارض ومن فيها. وأنا. أنا لي جسد يتقدم نحو المجرى
متشحا بالصبر
نكتشف النهر وتنفيه، نكتشف الارض قليلا كي تلغيها
يتمسك في ثورته النهر بعميق المجرى، او يسمق مأخوذا
بالفيضان، وسيدتي ، زنبقة تعلو تعلو حتى تنسى احزان النهر

باريس ايتها الحمقاء ما للسين حين يشقك نصين
يمشي بهدوء لا تعرفه الطرقات. وما للعناق وسط
الدروب لا يجمع الصبيان. ايتها المحشوة بالعطر
والمربى. من قال ان قلق العصر اصابك أخطأ.
المخطئ الاكبر من قال :

voici le soir charmant, Ami du Criminel
Il vient comme un complice, à pas de Coup, le ciel
Se ferme lentement comme une grande alcove
Et l'homme impatient se change en bête fauve

على طول الطريق الممتدة بين برج ايفل ومونمتار كان الفتيان الشقر يخاصرون الفتيات، وصديقي حين شاء ان يغرس في القلب مدية قال مازحا : لنصرخ «حطوا الدجاج لمواليه» وضحكت يا باريس موزعا بين الدار البيضاء وبينك. ثم بعد اسبوع لم نعد نركب المترو. وكان المشي على الاقدام افضل.

هو النهر استشار همومه قبل المجيء وغازل الادغال،
فانكفأت تعُب الرمل، والشجر المعرض للسقوط. النهر اضرب
عن مسارٍ لا يفجر حزنه البني، نهر يكشف الآن الخيانة
في انفصال الغصن عن شجر يقاوم حالة الطقس المؤقت
حاور المدن العريقة في تلقي الصفع، فانتفضت :

لهذا الصيف	لون الرعب	قل للصيف ما خفناك
نشكو البرد	نشكو الجوع	نشكو الصفع عاهدناك
هذا الرأس	لن يحنى	ودمع العين لن ينساك

نهر عندما استفتى الهموم تزينت في البيت سيدتي
ائقبيني واثقبيني في انتظار حرابهم، هزي على الردف
ان نوابغ الفول المدمس آثروا التوقيع فوق الردف رفعا
للمعاناة، انتهيت اليك بعد مجاعة أطعمتها مدنا تنوء بها
الدواخل، وانتهيت اليك بعد رحيل هذا النخل نحو لغاته الأولى
وبعد البدء بالتفتيش في الرئتين، بعد تجول الخازرق في
المصران، بعد البعد جئتك رافعا حفري فعضتني، رأيت
بكارة تفتض في رمل الجليل، رأيت فرعون، استقام له
النعاس، تأهبي يا أنت كي تستقبلي من يرفع الاسعار
في سوق الجسد.

في رحلتنا من مدريد الى باريس، رافقتنا فتاة غجرية اذكر ان اسمها خونيتا كانت من مواليد بورجوس. تملك عينين بنيتين، ورحبتنا ان نقبل الضيافة ثم التعرف بالايماء وحركات الاصابع. علمناها كيف تقول سلاما. وعلمتنا كيف نقول ADIOS. وحين ودعناها بكت هل ما تزال بخير ايها العالم بعد ان قال نادل في غرناطة حين طلبنا قهوة سوداء

BANDIDOS. هل ما تزال بخير ايها العالم الغرناطي
يبصق في وجوهنا. وبنات بورجوس يعشقن السمرة !
سلاما يالوركا العظيم.

سيدتي زنبقة نبتت في كنف النهر، وكان النهر طريقا تصل
الحلم العابق بالمنعطفات، وللنهر طريق لا تخفيها المنعطفات.
وسيدتي في اللحظات الأولى من صحو عصافير اللحم اختارت
ان تلزم في الرحلة يمناها، فانعطف النهر يسارا وافتقدني.
وجدتني اكتب شيئا عن وطن يبدأ رحلته من كامب ديفيد
فانتصبت سيدتي مثل قضيب غلام واكتشفت في جسدي غرة
كانت تعرفُ ان الاعين تلهث خلفي، تتعثر
وأنا أكتب للوطن المحبوب قصيده
صارت تعرف ان حياتي اقصر مما تتصور
وغدا قد يأتيها من يحمل في العينين جريده.
كانت تعرف ان الوطن الفاتن يسكنني
يتجول في كرياتي الزرقاء
صارت تعرف ان دخان الشوق الطالع من رئتي
يجعل عينيها جزءا من وطني
يتحرك في قنوات الصدر فيوجعني
قلت التحقي بالنهر ايا جامحةَ النهدين. واسلمت النهر
جبين مريد لم يثقبه الضوء سوى بضع ثوان كي
يعرف قانون اللعبة اكثر من حلاج
سيدتي. ضميني أورق في عيني الحب وازهر
ضميني نبت الشوق بقلبي احمر احمر
ان كنت تحبين سكوتي
فانا أعشق صمتك اكثر !
لكن.. كيف اذن حين سما النهر الى العتبات الاكثر نضجا
قلت جبيني احلى من ان يملاه السوقة رعبا
وهبطت السلم رافعة اذيال القفطان
هل عندك اغوار لم ينبت فيها يوما زهر البركان ؟
لم تمسسها يوما قدم النهر ولا استوطن بعض مخابئها انسان ؟
باريس. يا من تخرج الجنود منك باعة تين شوكي.
اذكر انا بحثنا عن جدران سحن الباستيل في كل

مكان. وحين سألنا شرطيا ضحك حتى كاد يسقط. ثم قال : مر قرن من الزمن على اندثار الجدران ولكن لابأس. ابحثوا هناك في هذا الدرج المؤدي الى الميترو بقية من رائحة الباستيل. باريس ايتها القاتلة المقتولة. لم اجئ باحثا عن الباستيل. ولكني اديت ثمن التذكرة ذاهبا وايابا بالقطار من وطني اليك لابحث عن مقهى نقش رامبو على طاولة فيه اسمه. واخجل عن اسأل عن المقهى حتى لا يضحك مني شرطي أو دركي.

صباح جمعت اثوابي واعددت الحقائب للسفرْ
بكتْ من شدة الحزن الحبيبة، عاهدتني
ان تخط الي آلاف الرسائلْ
عن الشوقِ الذي يسكن أعماق المفاصلْ
وَعن وهَج الدموع متى استحالت خنجرا في العينْ
رحلتُ، ولم أُدر عنقي
سيُقبل وجهها القمحيُّ ممتطياً رسالتها الي
فلما غربتني البيدُ عنها
واستحال الشوقُ منفى
قضيتُ الصيف انتظر البريدْ
وما كتبتْ اليَّ حبيبتي حرفا
ياشكدالي، سينهمر الفجر على نافذة مثقلة بيراعات لم تشحذْ
تأتي حيوانات اخرى بزعانف مشبعة احزانا، تأكل بقلا
وتقوم الساعة حتى يشهد حُوديٌّ ما خبأه النورس عن صاحبه
أتقدم محلولا كشجيرات، ازجر بعض عناكبكم زجر الحاجب
ما اقتربت سيدة مني الا اقتسمتها الرعشات،
فجئني يانورس بالاجمل منهن، وجئني بالعربات انا الفاتك في وحدته،
وأنا المثقل بالجيرانيوم، اسافر نحو مدائن لم تشهد الا بالزور،
اكوكبها، والف على البحر زعانف خيطت جلبابا.
يامقطوع الذيل تعال وحاورني
مثل صديق غاب غدا فاندلقت رائحة الكسحان على نافذة
لم تفتحها الا عاشقة،
حدثني عن زمن يخرج من ثقب الابرة محشوا بيراعات اخرى،

بهصيل آخر
وادخل في جسدي.
وتعالوا يا بحارة هذا الزمن الاعرج لموتي، وخذوني معكم
ما عادت لي تلك الرغبة في ان ارثيكم
اني اشعر اني المرثي
وها انتم تنتقلون على عجل كمن اكتشفوا ان قطارا لا يمكن ان يتوقف اكثر من خمس دقائق،
لموتي وانتشروا
وحين اتيت من سفرك
يغالبك العياءُ، فتسحب الخطو المماليَ
تقافز مَن شقوق البيت صوت الطفل
ــ اتذكرُ ليلة السفر المفاجئي
لقد ثقبت يداك غشاء منع الحملْ !
تقف الآن غريبا ياشكدالي
ووحيدا تملك جمجمة لا يملأها الا الدمع المالح
من منا يوقف هذا الزرزر النائح ؟
حين عشقت الوطن النابت في عيني سلطانه
وتدلت اغصان القلب العامر بالطيبوبة
انكر وجهَك وجهُ المحبوبة !
لا تتمزق ياشكدالي.
أولم تعرف اثناء رحيلك من مدريد الى باريس
ان امرأة من بورجوس بكت،
ان صديقك رامبو وجد العالم في الادغال،
وان النابت في وحدته لوركا، ظل يطارد بين شوراع غرناطة،
لا تتمزق، قلبك لا يقدر ان يفرغ زاوية لا مرأة
قلبك مملوء بالوطن الباحث عمن يعشقه.. قل :

Je veux dormir un instant

Un instant, une minute, un siècle

Mais que tous sachent bien que je ne suis pas mort

Qu'il y a sur mes lèvres une étable d'or

Que je suis le petit ami du vent d'ouest

Que je suis l'ombre immense de mes larmes

يذكر او لا يذكر هذا الشكدالي
ان امرأة قالت هيا امنحني وجهك ساعة يغفو نوار الشمس،
وساعة تعقد اجفان الصبية أحلامُ الغول المتوسد سالف هينه
اني مائدة الله الممدودة للصابر من مخلوقاته
انا حتى لو منحوني الشمس فلا شيء يزهّدني في المحبوب
كتمتُ كنوزي كي افتحها ساعة يأتيني
وأطلتُ ظفائر شعري حتى يتوسدها
ما أتعسني حين أفتش كل الدنيا
كي اعثر في القلب على محبوب اعمى !
وانتفض الشكدالي قليلا. كانت تلك الالفاظ كبيرة
لم يسمع منها واحدة منذ اتى هذا العالم ذات مساء
ولأن بني شكدال ارتحلوا
عوضهم بامرأة تعجن لفظا وبكاء
سألوه عن الممتلكات
عن مهنة والده. وهل احترف الوالد يوما تطليق الزوجات
قالت سلطانة يوم العرس ايادلدل جئني في اللام وجئني منصبا،
فانتصب الدلدل. قلنا ياعشق خذ لك من حبات
الحرمل قبضة كف، واملأ بالشبة قب الجلبال
وانتصب الدلدل مغتاظا
قالت جئني في الهمزة وانفضني اتناثرْ
قلنا ياعاشق لا تدخل حتى تدهن بالغاسول
وانتصب الدلدل مغتاظا
وانتفضت سلطانة اذ طال رفيف العين اليسرى
قالت : يادلدل ماذا تحمل تحت حزامك
قال : قليلا من شعر سلاطين العشاق، وبعض فتيت من
اقوالك يامولاتي. قلنا ياسلطانة هُبي من جهة الشرق
ولا تدعي الفاسق يدخل حتى يغطس جسمك في الموجة سبعا.
قالت : هبني يادلدل نصف نهار، وارحل في جسدي كل نهار
فانتفض الشكداليُّ قليلا يوم العرس. وطار.

أبو المخشي يسترد عينيه

لمسك الليل بعض غباوة الشعراء :

حدثني ابو المخشي حين تخاصرت اعناقنا عند اندلاق الطيب من بوابة المبنى
واردف : كم يكون العمر حين يغادر الفتيان هذا القبو ؟
كان الشارع الممتد يبدأ عادة من لفظة نبتت لها قدمان
أيتها المسافة بين جسمي والفراغ، أكنت اقرب اذ هممت اقول ياوطني اتئد.
عبق المكان بطفلة سرقوا اباها يوم كانوا يدرعون الحي بحثا عن لحى الفتيان.
كانت تستمد من الفراش براءة
وتقول : يا أبت استفقت فلم اجدك معي !
تنهد صاحبي، وتفتحت عين وراء رقابنا،
مسحته، ثم هوت الى العين. أردف :
هل يكون حضورنا جزءا من المشهد ؟
ادرت عن الحمام حديثنا وسكت اذ نشرت سوالفها الهموم علي.
غطاني بمعطفه ابو المخشي حتى لا يباغتني البكاء وضمني.
هل كنت ساعة حك لحيته المساء معي ؟
لقد قلت البداية هذه. وبدأت. فاختطفوا اللسان واطفأوا عيني،
هات الحبر ياولدي، وهات الصبر،
ولننزل الى الاسواق مختصرين حزن الارض في لغة اليمام، وضمني
هذا انفجار البحر، قلت، وهذه سمة الطيور المشرئبة للمفاجئ
عادت العين الغريبة كي تهز قفاي،
واكتمل الحوار على رصيف غمامة ثقبت أبا المخشي وانحرفت
تشد حواجبي نحو امتداد البحر

كان المطعم الجامعي افضل فرصة للمزاح. وعلى الجدران المحيطة بالساحة التي تقود اليه كانت المناشير حمراء وصفراء وبيضاء. وكان النقاش والعراك والدم. وصديقي التركي يبحث عن شرموطة تتقن لعبة المصاقرة على السرير وكان الدم والدويرات. وابن هشام يناقش الفرق بين سي وسوف.. وكان .. وكان.. لم يتغير شيء. غير اننا صرنا اكثر نضحا واشد احترافا للهموم.

وأوقفني على ريق المسا عبد اللطيف يخط بالطبشور خارطة ويشبك خلف معطفه اليدين
كمن حبته كآبة قلق اليمام البحر يسكن صدرك المثقوب يا عبد اللطيف،
وانت تدخل طقسك الباكي
وتبصر في الاحبة مخبرين

وتستعير من النزيف لغاته
والبحر اول من سيشهد ان الصدر دالية لهاث الخيل بعض فروعها،
والبحر آخر من يصدق لعبة الانشاء والالقاء..
كان صديقك السهر الذي يهب العيون براءة الاطفال،
حتى حين أجلسك السهاد على امتداد جبينه،
حتى وانت تغادر الجسد الممزق حاملا نعليك،
متخذا طيور البحر بوصلة،
وحتى اذ رسمت على الجبين كآبة الشجر المقرفص في انتظار غمامة كنت احتال مجيئها
تلك اليمامة ذكـــرتني باغتيال احبتي وأشار باليسرى ابو المخشي. كان الأفق محتميا بمعطفه،
وبعض حمائم السهب المجاور تقتفي خطو الاشعة
(كان موعدنا المساء، حلقت ذقني وانحدرت اليك مثل غمامة.
أولم يجد يوم انتقال الأهل توقيتا سوى ذاك المساء.
عرفت حين همست : فليكن اللقاء كتابة.
ان الكتابة لن تكون الي)
ايه البحر اصغر يا ابا المخشي مما نشتهي :
وطن يعذب عاشقيه،
وبعض من نهوى سئمن حديثنا المعجون بالوطن المكابر،
فانحدرن الى الشوارع يكتشفن تمايزالأجساد
هذي خطوة لابد نخطوها
وأردف ــ حين باغتني اندلاق من جنون الكركدان
شممت صورة قاتلي
هل ما تزال قرونه تعلو ؟
ــ علت وابيض منها المفرقان.
انا اشتياقك للنطاح فخذ جبيني ايها الموسوم بالفتك المؤجل.
كان يغمد دمعة ما جاوزت بعد الجبين، وضمني !

لم تكن ايموزار بعيدة. لكننا كلما احسسنا بالموت البطيء كنا نسرق الخطو اليها، فتضمنا، تمنحنا الاحساس بأن الزمن الهارب قد يقلل من سرعته أي ريح عبثت بتلك الايام حين تخرجنا حفاة عراة لا نملك الا الرأس المسكون بالاحرف والقلب العامر بالحلم.. واقتصتنا وظائف شتى ومناطق عديدة لم تذكر في خارطة الوطن. أي ريح وزعتنا فلم نعد نحتفظ من ملامح بعضنا الا بما تجود به ذاكرة مثقوبة ؟

هنا وقفت جهانُ على امتداد سحابة
كان الحنين مباغتا حين استعارت مشيتي
واستنفرت خيلا تمارس داخلي قيلولة الفرسان.
ايتها الفراشة زوديني باندلاق البحر كي اهب الكتابة شكلها الانقى
جهانُ البحر غطاني، فتحت كتابه وقرأتُ :
هذا ظلك الممتد من علك الهموم الى انفجار كتابة اخرى. جهانُ
العالم الموسوم بالفرح البدائي اكتشفت صهيله، يتها الفراشة
علميني كيف امتشق ابتسام الفحل ماسحة رصيف القلب من بصمات هذا المارد المدعو
حزنا.
خلفنا المبنى يهيئ وجبة اخرى واحبابي اختفوا. لعقوا الوجوه بنظرة وسعت حنين الخيل،
لو أني اممت القلب ساعة لوحوا، هل كان ينغل بالخيول ؟
تثاءبي يتها المسافة بين جسمي والفراغ، اليوم اضبط حاملا صور العصاة،
اليوم تبدأ رحلتي صوب انفجار آبق
واليوم اكتشف اكتشاف يمامة وقفت تثير بصوتها شبق البنادق،
يامسافة، ياخيول، ويا انفجاري بالصهيل وددت لو احييت للاهل احتفالا تهدم الشيخات
فيه يرقصين السقف
لو اني اختزنت البرق في العيطات والملحون..
هذا عرسكم
جسد يغادر لحمه مستأنسا بالجمر،
اشياء تطل من الجبين مدينة شمت قليلا ابطها..
لو كان .... هذا عرسكم
تقف الحجار كي تغازل بعضها، تقفون،
احشى بالمداد وانتشي فرحا يفتش عن لغات يرتديها
خذ جبيني يا أبا المخشي واثبت قبل تحصدك البنادق،
انهم آتون من بوابة المبنى

وتقافزنا حين دوهم المطعم الجامعي، وانطفأت كل المصابيح. صرخت فتاة شرقية امسكت من سالفها الطويل. سيبوني سيبوني فتعالت ضحكاتهم. قال احدهم وكان غليظ القفا طويلا : باغية تدوخيني بكلام المسلسلات. يافاس حيا الله ارضك من ثرى.. كل الاسماء تضيع. ولكن ابا المخشي يتناسخ في جسدي بعينين زاستعتين وقصائد لم تكتب بعد.

أفقت على سعال سحابة، واشتقت اركض ناسفا صدري
«ندى لمي الغسيل، ابوك منشغل برتق فتوقة»
وندى آستحالت غيمة
اخطو، وتسرقني الوجوه من الخطى.
استل انشادا واركب كي اسمي فتنة بعض اكتئاباتي
فيغدر في الزحاف، يشدني نحو انفعال جاهز.
تلك الصبية تمطتي ارق الضفادع، كيف اجعل ضفدعا لغتي،
وكيف اجر بسمة صاحبي وسط الكتّابة كي تمارس لكزها
وافقت. ها عبد اللطيف اكتظ بالهذيان. تلك بداية المعراج :
تكتب طفلة ان انفجارا للملامح يشرئب وتختفي
وجهان تشنق دمية، وتقول : بابا، علبة الكبريت افضل
انت شيقة الهموم حبيبتي
ولك انفجار لم تسعه الابجدية.
ندى تحتل يميني
وأنا اتقدم نحوك يا وطني
أرفع مبتسما كناش هومي
وعلى ظهر سلحفاة اجتاز حدود النار
وجهان يساري

جاءوك على متن طيور وقفوا
كانوا أصنافا : منهم من يبست بعض نوابضه
والصنف الثاني ظل طريا. قال اليابس منتفخَ الشدقينْ :
(هذا زمن الحكة !
ترسلنا بيروت الى القدس، وترسلنا القدس الى الفسطاط، وترسلنا
الفسطاط الى نيويورك
ليس مهما ان تبدأ رحلتنا من بيروت
أينمَ وجهنا اعيننا ثمة وجه يأخذ بعض معالمه من كمب
ديفيد وأخرى من حلم مكبوت)
ووقفت كبيرا ياشكدالي.. وقفت على خاصرة الريح. أشرتَ
اليهم بالرأس، وحين التفتوا :
كانت طرق اخرى تبدأ من مدن اخرى
وعلى مد العين ارتفعت بيروت بقامتها العربية
أكبر من حجم المأساة وأحلى من أن تذرف دمعا

ووقفت كبيرا ياشكدالي. وكان
تل الزعتر في كل مكان !
هل قتلوك الليلة ام قتلوك غدا ؟
أنت المتفرد بالشيق من نعرات الانسان
ياشكدالي المحروق الفخذين، المقسوم الى جزئين الـ
متورط في وحدته بالشفتين القاتل والمقتول العامر بالايمان
جاءوك وكان
تل الزعتر في كل مكان !

خذوني معكم أيها البحارة

لأن البحر يمنح ساعة للقلب ها جسدي ينز بكم
يغامزني الرذاذ فأنتشي. تلك المسافة ليس تفصل
عاشقا عن عاشق. وانا المحمل باشتعال رائع لليتم
اكتشف الصحابة في جنون الخيل او أرق المناره
عيون البحر عرتني
وحين كشفت علمني التحدث بالاشارة
ألا يانورس الشطآن سهرني لأرصد قامتي وسط ام
تهان عابر للطول، سهرني لابحث عن اناء لاحتواء
ملوحتي. أنا حامض، والبرق سافر بي
كأن الأرض تطلع بي من الغثيان : أرسم وجهة وأقول
هذا البحر متكئ علي بمرفق
أي اتجاه غير أن نمشي معا صوب انفجار رائع للضوء
والاملاح ايها المصاغة من قضيب الند والجاوي
لك الدنيا مقابل ان يشاركني الرحيل حضورك القمحي
هذا الفصل مكتنز
وأنت بصحبتي تتوردين كحلمة مصت
أحبك. أنت من سيحدث الاصحاب عن موتي اعتيالا
حين تفرزني المياه، وأنت من يبكي. يكبر صورتي
ويشتم اقمصتي. احبك انت فانبجسي

غص ياشكدالي في ايامك المنسية. غص كحليجي
يبحث عن الماس. وانتظر. كنت موعودا بالفرح وما
شعرت. وحين جاءك المخاض في الحمام خرجت

تعدو نحو قريش اخرى تبيع حيات العرق بالفرنك.
أتذكر ذلك الشيخ ذا الرجل الخشبية يوم حدق فيك
مليا وقال لأمك : سيكون لهذا الفتى شأن واي
شأن. ها انت تحمل ميراث قرون وقرون تبدأ من
السوط لتنتهي بالكهرباء. ولا تنقصك الا امرأة كي
تجعل العالم يمشي على قدميه !

من يطعمني لله
اعرفه، ذاك الوجه الطافح بالاحزان البدوية
هاهو يأتينا الليلة، تسرق وقع خطاه الجدران
يسقط فوق موائدنا
يختلس العشق المتورم فينا
يكوينا بالأيام المنسيه
ذاك الوجه الطافح بالاحزان البدوية.
كان الصمت هوايته المحبوبة
لكنا لم نسأل ماذا كان وراء الصمت
قالوا : سحرته امرأة واسعة لعينين
قالوا : احيانا تدخل غرفته جنيه
ذاك الرأس الراشح صوفا، والوجه عروقا
فتحينا العين رأيناه، حبونا ورأيناه، مشينا
غيرنا الانسان رأيناه. وما غادر موضعه في اقصى بن مسيك
ما ابتلعته الالفاظ المرشوشة بالند
ما اقتلعته الهزات الارضية
وتجنبناه مرارا، طاردناه مرارا،
وسخرنا من سمنته البنيه
من يطعمني لله
أعرفه مذ كنت ارتق ــ طفلا ــ احذية الأهل لديه
يسألني عن سر الحزن البائت في عيني
احاوره بالعض على الشفة السفلى
(حين تحول حزنك رفضا تكبر ياولدي تكبر، كالنخلة
تصبح، فأسا يقطع اشجار الصبار)
اعرفه .. أذكر يوم انهدمت في قلب مدينتنا الاسوار
غاب عن الدرب زمانا، فنسيناه

نسينا الرأس الراشح صوفا والوجه عروقا
وكبرنا .. مارسنا الحب علانية، وتزوجنا
صرنا نملك سيارات ومنازل رومية
ومشاغل أخرى يوميه
هاهو يأتينا الليلة من اغوار الزمن الغائب
ألوجه القمحي بلون السحب الشتوية
لكن البسمة ما فارقت الشفتين الزرقاوين
يأتين الليلة، تحمله رجل خشبيه
يسقط فوق موائدنا: ويعرينا
كي نبصر افظع ما تبصره العينان :
أقزاما تسكن فينا

اخرج ياشكدالي من ايامك المنسية اخرج كخليجي وجد الماسة، واعترف. كنت موعودا بالفرح وادركته. وحين جاءك الهم من الجهات الأربع خرجت تعدو نحو قريش اخرى برجل خشبية، فانا هي تتبعك، متوردة كحلمة مصت، ولأنك الطفل العائد بالنار والمطر فسنكتب في ورق ما. كي يقرأه جيل ما في زمن ما. أن الشكدالي، وريث الأرجل الخشبية والعيون المسمولة. مزج المرأة بالوطن الكبير وكان، وكان، وكان.

كان الارض تطلع لي من الغثيان محترق وابحث عن حريق
سمني المنفى
وسم حضور أوجه من احب بداية الوسواس
فاجأني انفجار رائع : تقف الاناث على مداخل معطفي
وأقول : من منكن تشبه في السخاء جهان ؟
ومن منكن تملك ان تصدر للزنازن حبها علنا ؟
ومن منكن تربط خصرها بالموت ؟
فاجأني الحنين الى انهيار شيق : أنسل متشحا بطعم
جرادة تشوى، اشد الحرف من ادنيه كي ينقاد، للوطن الك
تئابات : تراءى ليلة الاسواء وجه سعيدة، غطت بنصف
قميصها ارق الخيول، وكانت الجدران تبصق غيضها
خشبا، زجاجا، خبأ العمري بعض همومه في قطعة

الطبشور. اخشاب، زجاج، سوف ارحل قال.
وانلفتت بنا بعض الدروب. حجارة ودم
لماذا حين تفقد ثديها سيناء تكتشف العصي رؤوسنا ؟
ها انت ياعطار تدخل فاتحا في القلب غزة.

تستميل سحابة خضراء للسهر المؤرق. ترمي في موجها
كي تعبر القضبان، تخرج، ها شهود النفي مازالوا شهود النفي
هات الشاي، وليفتح لنا العمري نافذة على وطن احب صهيله
خشب، زجاج. والطريق تشدنا من ارنبات الأنف.
تمنحنا البكاء وتلتوى
أنا حامض والبرق سافر بي
عليّ صلاة كل يمامة وسلامها، ما كنت اول من تحمض
في غياب حبيبه : كل الذين «تسعيدوا» و «تعومروا»
و«تكرينوا» هم اول «الحمضى»
وانت الواسع المكتظ بالاحباب ياقلبي. وأنت جريمتي !

يمد البحر ساعة انتشي رجليه يثقبني ويرحل ياجهان
كل الذين احبهم، عادوا.. ولكن كيف لم يعد الامان ؟

كنا عند صهيل الجرس الاول كل صباح نلصق اعيننا بالبا
ب الأكبر، عند صهيل الجرس الثاني نهمس : قد اخذوهم
اذكر أن قد سألوني عن أحبابي، قلت لهم :
أحبابي رسموني فوق جذوع النخل كتاب مراث
واعتصموا بنبوءات لا تخطئ

ها اني اذ ابكي يتوسطني فرح، فاكتشفوني
اتلبس بالفرح العالي كالقبضة في فاتح ماي
مالي حين انفتحت كازاخستان وآوتني، لبس البحر
جبيني، واتكأت بعض حمامات الكولخوز تذكرني بالوطن
الفاتن :/هدتني أنكم /وابتسمت بعض مناطق باختيار
كانت كازاخستان تهب على نزل الانهار السبعة حاملة
بعض نفائسها اذ اورق في جسدي عنبٌ. وتذليت عناً
قيد حنين. وطني ياباختيار وسيم، وأنا اقتل حين

اصرح بالعشق. وآه ما اروعني بين العشاق المحترقين
وما اجمل فتحات الخنجر ني ظهري اذ اتثاءب او
تفتح مصراعي حمامات الكولخوز !

دوبريا أوترا. هل عاد دانيار من رحلته نحو الشوق ايها العزيز ايتاتوف لا وقت للتعازي. فسلالة الانسان لن تنقرض. والعربات التي ظلت تحمل القش تمتلئ اليوم بتفاح آلماآتا. لا وقت للتعازي. وانت ايها المرافق الوسيم ما كارنكو. لماذا حين ودعناك لبثت واقفا وقد ملأ البكاء جفنيك سنلتقي، سنلتقي. وستذكرنا كلما تفقدت شجيرات التفاح التي غرسناها اما نحن. فسوف نظل نحمل في القلب اروع صورة للانسان حتى نتمكن من صنع الانسان.

أخاف اقاتل الاشجار أو أرث انبهار صبية
لم تكثرت لجموح فتنتها العيون./مساء ودعني وأطرق
لم اقل شيئا، ولكني اتكأت على جبيني يشتكي
واشتقت امضغ ساعة مما تختر من أماسي الوصل
اني مترع بالكائنات، ولي انشطار يستمر دقيقة في
اليوم : اخرج فاتحا في الصدر غزة
فاتحا تجويفة النصل المقدس للاشعة واليمام المحتمي
بسرادق من مرثيات العصر
اني مترع بألذ فاكهة : جنوني
ايها البهو الذي يرفو الكتابة بالنشيج ويستضيف نبوءتي
كن حافلا بالفوهات، مزاحما زمن الكتابة بالمقاس وجرني
صوب اندلاق التمسْ منك النزوع
كبرت تضاريسي ولكن الدموع هي الدموع
اني الصدى وبروزه الوحشي عبر الصخر والفجوات، امتهن
المشاكس في انتظار ايابهم. وأمر مر سحابة فوق انفجا
راتي كأن يدا تسل دواخلي مني لتمنحها اندلاقا لا حدود
تحده. وأنا تخيط الجفن مني بالسحاب
هلم ياوسواس، ياخناس
عاشرني، وجدد صورتي بالملح، ليته تبادلت معك الهراش

عيونهم، أو ضاجعوك دقيقة في اليوم. هذي جيوشي
أيها الوسواس، فيكن انفجارك ساخنا
مثل اشتهاء حبيبة
ولتستفز الطير واللبلاب محتدما برائحة الفراش المكتوي
هذي جيوشي فاقترب
ولتدخل الساحات ممتطيا بها طعم الدخان وناشرا
ملح المعادن، مثل مجذوب يرابط في عباءته الحمام
وأشد فتكا فليكن حد الكلام.

عزيز بـــلال

كان من المفروض نشر هذا النص في ذكرى وفاة الفقيد عزيز بلال، ولا نعتقد أننا مطالبون بالتبرير أو الاعتذار، ما يهم هو نشر النص، فالذكرى بالنسبة لنا مستمرة.

وكنا أيضا نريد لهذا النص تقديما يكتبه أحد الاقتصاديين المغاربة، يعين عناصره وإشكاليته ثم يحاورها، لأن أجمل تحية يمكن تقديمها لكل كاتب، وخاصة من نوعية عزيز بلال هي الدخول في حوار مع نتاجه، بغاية الكشف عن قيمته التاريخية، وفاعليته التي لها حضورها في المعرفة الاقتصادية للعالم الثالث، وهي تعيد قراءة مظاهر وأسباب التقدم والتخلف. ولم نفلح في تحقيق هذه البغية أيضا لصعوبات لا فائدة في ذكرها.

اذاً، نحن ننشر هذا النص، من غير تعليق أو تحليل، نكتفي به وحده، لاعتقادنا أن عدم توفرنا على تقديم لاختصاصي في الحقل الاقتصادي لا يمنع من نشره.

ونعلن مرة أخرى عن ضرورة جمع أعمال الفقيد عزيز بلال، ونشرها كاملة بالعربية، ولا نشك في أن هذا مطلب كل المثقفين التقدميين المغاربة.

«الثقافة الجديدة»

الأزمة التركيبية للاقتصاد المغربي ومقتضيات تطور اقتصادي سريع

يظهر اليوم أكثر فأكثر حتى لخصوم الإشتراكية بأن التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة لا يمكن ان يقع وينجح عن طريق الرأسمالية.

إن قضية التطور الاقتصادي في هذه البلدان التى تتركب من اغلبية الانسانية صارت من أهم قضايا عصرنا.

إن الأشكال الاجتماعية لمستقبل المجتمع البشري كانت وستكون مشروطة في معظمها بالحلول التي ستعطى لهذا المشكل. ومع قضية السلام العالمي فان قضية التخلف توجد وسط التطورات الديالكتيكية لعصرنا الراهن.

والآن، ومع مرور الزمن، وعلى اساس تجارب التطور الذي يجري في بعض الأقطار المستقلة سياسيا، أصبح بالامكان تكوين فكرة أدق عن المقتضيات المختلفة التي يثيرها انطلاق الاقتصادات المتخلفة.

وأخذ الناس — وبالأخص منهم الذين كانوا يرفضون ذلك — يتحققون بأن التطور الاقتصادي ليس مجرد تطبيق بعض «التركيبات التقنية»، بل على عكس ذلك، اذ ينبغي ان يكون التطور عملية منظمة اجتماعيا، ومُسيَّرة تسييرا واعيا، قصد الوصول الى تحويلات اجتماعية واقتصادية متلاقية، تسمح بتعبئة عامة للقوى المنتجة وبتحقيق (على هذا الاساس) «القفزة» النوعية نحو إنماء سريع ومحكم.

وليس هناك شيء يثبت أحسن صحة هذه الأطروحة الماركسية العامة لوحدة الديالكتيك للواقع الاجتماعي في مختلف مركباته الاجتماعية والاقتصادية والتأسيسية والايديولوجية والسياسية ، من الوضعية الراهنة التي توجد عليها البلدان المتخلفة والمقتضيات التي يضعها تطور تلك البلدان. وتبدو التناقضات الاقتصادية للتخلف، غالب الاحيان، في تفاقم التناقضات الاجتماعية، وتسوي في نهاية الأمر بتجابه ونضال القوى الاجتماعية والسياسية المتواجهة، اي قوى التقدم وقوى الرجعية، وتكتسي هذه النزاعات الاجتماعية، التي كثيرا ما تكون مؤلمة ولكن مثمرة، مظهرا وطنيا واممياً في آن واحد، وتشكل محركا من المحركات الهامة لتطور البشرية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين.

وحدة وتنوع وضعية التخلف

إلا أنه ينبغي تجنب بعض التعميم في التقدير، تعميم ينتج عن نظرة إجمالية للوضعية العامة للبلدان المتخلفة في الوقت الحاضر. ذلك أنه بالرغم من عدة ملامح أساسية مشتركة توجد أيضا عدة فوارق تختلف من بلد لآخر.

وإحدى الملامح الهامة المميزة لوحدة ظواهر التخلف، هي عواقب التوسع الاستعماري للدول الرأسمالية، خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نحو أقطار آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. ان هذا التوسع الامبريالي انتج في حقبة طويلة أو قصيرة من الزمان، تنمية، كان توجيهها وفساد تركيبها يحملان في نفس الوقت حدود تلك التنمية.

وباستثناء حالات القطيعة الجذرية والشاملة مع النظام الرأسمالي (مثل الصين الشعبية وشمال الفيتنام وكوبا)، لم يؤد بلوغ البلدان المستعمرة (بالفتح) الى الاستقلال السياسي، الى نهاية التبعية الاقتصادية. إن معظم الاقطار المتحررة أخيرا لازالت تسبح في النظام الرأسمالي، وإن التركة الاقتصادية الموروثة عن المدة الاستعمارية او شبه الاستعمارية لازالت تثقل في كثير من الأحوال على تطور تلك الأقطار. فاقتصاد هذه البلدان، وعلى درجات مختلفة، لازال يشكل تمديداً، يظهر قليلا او كثيرا، للاقتصادات الرأسمالية المتطورة. ومرارا لم تشرع تلك البلدان حتى في بداية عملية التطور المستقل بالرغم من حصولها على الاستقلال السياسي منذ اعوام كثيرة، وينتج عن هذا تبلور للهياكل الاقتصادية الموروثة عن الاستعمار، وبقاء الهياكل «التقليدية» لما قبل الرأسمالية خربة من الداخل مع التسرب الرأسمالي.

ومن بين الفوارق التي يجب ملاحظتها بين تلك البلدان، نجد الفرق المتعلق بتركيبها الاجتماعي ذا دلالة بالغة. ان لبعض البلدان، وهي الاغلبية، تركيبا اجتماعيا متميزا نسبيا (مثل امريكا اللاتينية وافريقيا الشمالية والهند وجنوب شرقي آسيا وبعض اقطار افريقيا السوداء) بينما لم يبلغ التمييز نفس المستوى في اقطار اخرى مثل مالي وغينيا الخ.... ينبغي اذن اعتبار الوزن النسبي لمختلف الجماعات الاجتماعية ولا سيما وزن البرجوازية الوطنية

والطبقة العاملة والبرجوازية الصغرى. ان البرجوازية الوطنية التي تمارس أو تطمح الى ممارسة الدور الاقتصادي والسياسي القيادي في عدة بلدان تحررت مؤخرا، يمكن ان تكون قوية نسبيا كما في الهند، أو ضعيفة نسبيا من الناحية الاقتصادية كما في المغرب، أو لا وجود لها كما في بعض بلدان افريقيا السوداء. فطبيعة الأسس الاقتصادية ومصادر التضخم الرأسمالي للبرجوازية الوطنية (وجود او عدم وجود برجوازية صناعية ولو في بدايتها، أهمية العلاقات التي لازالت قائمة مع الاقطاعية ، تعاون مالي او تجاري قليلا او كثيرا مع الرأسمال الأجنبي الخ...) تؤثر بوجه خاص على سلوك الطبقات الحاكمة الاقتصادي والسياسي، ومن هنا يؤثر على السياسة الاقتصادية العامة للدولة.

ومن وجهة نظر سياسة التطور الاقتصادي، المدشنة غداة التحرر من النير السياسي للأمبريالية، فان الفوارق عديدة أيضا في طابع التحولات الاجتماعية الجذرية بقليل أو كثير المثارة بالاخص لتسوية المشكلة الزراعية، (والمقارنة بليغة في هذا الباب بين الجزائر والهند مثلا)، وفي الموقف ازاء الرأسمال الأجنبي : (نضال أو تعاون أو بالاثنين معا، وفي هذه الحالة يمكن للنضال او للتعاون أن يصبح المظهر المتوقف في هذه الفترة او تلك طبقا لميزان القوى الداخلية والخارجية، ولأهمية التناقضات القائمة بين الامبرياليين التي بالامكان استغلالها الخ...) في الجهود المبذولة من أجل التطور، والاشكال التأسيسية التي تكتسيها تلك الجهود : (قسط الدخل الوطني الموظف في الفروع المنتجة، الأهمية النسبية والدور الفعلي لقطاع الدولة في التصنيع ودرجة استقلاله بالنسبة للاحتكارات الاجنبية، وجود او عدم وجود مساهمة نشيطة وواقعية للسكان في التشييد الاقتصادي والاجتماعي الخ...)

أما فيما يخص نسبة التنمية المحصل عليها بعد نهاية التبعية السياسية واعادة تنظيم أو محاولة توجيه التطور الاقتصادي، فان اللوحة أيضا ليست مماثلة. فباستثناء البلدان المتخلفة ذات الانظمة الشعبية (مثل الصين الشعبية حيث نسبة الانماء الاقتصادي كانت مرتفعة بالاخص حتى عام 60 ــ 1959)، فان معظم الاقطار المتخلفة تنقسم تقريبا الى قسمين : البلدان ذات «النمو البطيء (مثل الهند وبعض دول أمريكا اللاتينية)، والبلدان التي يوجد اقتصادها في وضعية شبه ركود او على الأصح في وضعية تأخر في الانتاج بالنسبة لكل فرد من السكان اعتبارا للنمو الديمغرافي السنوي مثل المغرب بالاخص).

من الواضح أن رصيد النمو الاقتصادي في الاقطار المتخلفة التي لم تنفصل عن النظام الرأسمالي، في هياكلها الاقتصادية، يظهر سلبيا بصفة عامة، والانخفاق واضح بقليل او كثير، وخطير بقلة او كثرة طبقا لكل بلد، الا انه واقع لم يَعُدْ ينكره احد، حتى أنصار النظام الرأسمالي.

فمن أجل هذا على الاخص، علاوة على اشعاع النظام الاشتراكي العالمي، اخذت الطريق غير الرأسمالية تدخل اكثر فأكثر في جدول أعمال البلدان المستقلة مؤخرا، وستفرض شعوب هذه البلدان طريق التطور غير الرأسمالي على إثر عملية ثورية معقدة. ويعني هذا انه ينبغي انتظار تنوع كبير جدا في الأشكال التي سيكتسيها الانتقال إلى هذه الطريق.

لكن، ومن وراء هذا التنوع، هل هناك فحوى مشترك وعام يحدد طريق التطور غير الرأسمالي ؟ واذا كان الجواب بالتأكيد، فكيف يمكن تحديد ذلك الفحوى في تركيبه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتأسيسي الخ...؟

وفي نطاق هذا المقال سنحاول، عبر تحليل تجربة، وهي تجربة المغرب، ان نساهم بقدر ما في توضيح هذه القضايا.

بقاء الهياكل شبه الاستعمارية وشبه الاقطاعية
والبيروقراطية بعد الاستقلال السياسي

صار المغرب مستقلا سياسيا منذ ثمانية أعوام.

ونجح الكفاح ضد الاستعمار بالاخص بفضل مساهمة الجماهير الشعبية من عمال وفلاحين وبرجوازيين حضريين صغار، لكن تحت قيادة البرجوازية الوطنية، وأيد هذا النضال وفي مرحلة ما جزء من الاقطاعية.

وغداة الاستقلال بقيت عدة رواسب من النظام الاستعماري قائمة.

في الميدان الاقتصادي على الأخص بقي الاستقلال يتطلب تحقيقا كاملا لكي تضمن للبلاد شروط تطورها وارضاء مطالب الجماهير الشعبية في الكرامة والازدهار، وكانت هذه المهمة اساسية ومستعجلة لا سيما وان نظام الحماية قد جعل من الاقتصاد المغربي اقتصادا تابعا ومندمجا تماما في الاقتصاد الفرنسي والاوروبي الغربي، يزوده بالمواد الخام وبالمنتوجات الزراعية، ويستورد منه المنتوجات الصناعية.

وكانت كل الفروع الاساسية من الاقتصاد المغربي تحت مراقبة الجماعات الاحتكارية الاجنبية كالطاقة الكهربائية والابناك، والقروض، ومعهد اصدار النقود، والجزء الأكبر من النقل والصناعة والتجارة الخارجية، ونصف الانتاج المعدني. (اما النصف الآخر الذي يتكون من الفوسفاط فكان في ملك الدولة منذ الحماية). وهكذا فانه كان يترتب حين الحصول على السيادة السياسية، الشروع في تصفية الاستعمار الاقتصادي وتشييد أقتصاد مستقل.

كما كان التطور الاقتصادي السريع المستقل يتطلب تحويلا جذريا في الهياكل الزراعية، لان بقايا لاقطاعية في البوادي قد ابقاها ووطدها النظام الاستعماري لتخدم مصالحه. وبفضل الاضطهاد السياسي والاقتصادي الذي سلطه المعمرون الاجانب والاقطاعيون على الجماهير الفلاحية المغربية، استطاعوا ان يستحوذوا على الملايين من الهكتارات. وعلى اثر التسرب الرأسمالي في البادية، شاهد معظم الفلاحين انفسهم مجرورين الى ازمة حقيقية من تحطيم توازنهم الاجتماعي والاقتصادي السابق، دون ان يرجو البلوغ الى هياكل افضل في الاطار الاستعماري، فبقوا عرضة للتعاسة والركود التقني والاجتماعي.

أسست اداة دولة النظام الاستعماري طبقا للمقتضيات الامبريالية : الاستغلال الاقتصادي والاضطهاد السياسي للامة. فكان لها طابع معادي للامة وغير ديمقراطي وبيروقراطي. فكان تحويلها ضروريا أيضا غداة الاستقلال. وذلك قبل كل شيء باشراك الجماهير الشعبية اشراكا فعالا وحقيقيا في التشييد الاقتصادي، وفي تسيير شؤون البلاد على النطاق الوطني والمحلي، وفي اطار مؤسسات ديمقراطية.

واليوم، أي في عام 1964، وبعد ثمانية اعوام مرت على الاستقلال، وحيث ان الهياكل شبه الاستعمارية وشبه الاقطاعية والبيروقراطية الموروثة عن النظام الاستعماري لم تتحول من الأساس، فان نمو الاقتصاد المغربي بقي محصورا عمليا، واخذت الازمة الاقتصادية والاجتماعية تتفاقم اكثر فأكثر.

التقهقر العميق للوضعية الاقتصادية
والاجتماعية في 1963 ـــ 1964

ان تطور الاقتصاد المغربي يمتاز خلال 53 ـــ 1951 و 63ـــ1961 بواقع جوهري ألا وهو الانخفاض المستمر في الانتاج بالنسبة لكل فرد من السكان على اساس رقم 100 سنة 1951، هبط بالنسبة

لكل فرد الى رقم 90 عام 1961، وهو العام الثاني للتصميم الخماسي 1964 ــ 1960.

وفي الفرع الفلاحي يلاحظ استمرار التضاد بين ركود منتوجات الحبوب التي تعيش منها أغلبية الفلاحين المغاربة، وبين التوسع المستمر لزراعة الخضر والحوامض (ان قسط المعمرين الأجانب في انتاج الخمور والحوامض هو الراجح بكثير).

أما فيما يخص تصنيع البلاد فهو محصور بالجملة، اذ لم تغير بعض الوحدات الصناعية التي أسست منذ الاستقلال هذه الميولات العامة.

ويميل الطابع شبه الاستعماري للصناعة الموروثة عن الحماية الى التفاقم، منذ 1953 تقدم الانتاج المنجمي باسرع من صناعات التحويل (من 1953 الى 1960 كان تقدم الانتاج المنجمي يقدر ب 50 في المائة بينما لم يبلغ تقدم صناعة التحويل سوى 16).

وهذا التقدم يرجع بكثير الى المؤسسات الموجودة التي تستعمل طاقتها الانتاجية أكثر من الماضي والتي إما جددت قليلا أو لم تجدد البتة تجهيزها، عوض ان يرجع إلى مؤسسات جديدة، والتوظيفات الراهنة غير كافية سواء فيما يتعلق بالمؤسسات الموجودة أو فيما يتعلق بالجديدة منها. ونظرة اجمالية الى هذه التوظيفات توضح بأنها لا تغطي حتى استهلاك الاجهزة والادوات. (في عام 1961 كانت التوظيفات الضخمة من جهاز وأدوات ترتفع الى 40 مليارا من الفرنكات، وإلى نفس القدر عام 1962، بينما استهلاك الأدوات الموجودة كان يقدر بخمسين مليارا).

إن معدل النمو المتوسط للانتاج الصناعي منخفض بكثير عمآ كان يترقبه التصميم الخماسي، أي ثلث المعدل السنوي المترقب : 10 في المائة.

بينما تنمو اليد العاملة غير الزراعية بعدة عشرات الآلاف كل سنة، بقي عدد الوظائف الجديدة المخلوقة سنويا في الصناعة ضعيفا جدا أو لا أثر له. والتشغيل الاجمالي في الصناعة (بما فيها المناجم والبناء) في انخفاض منذ عام 1952 بما يقدر ب 20 في المائة على اثر انخفاض العمال بالاخص في البناء والمناجم وتوجد كثير من المعامل قادرة على رفع انتاجها بكيفية محسوسة دون أن تلتجئ الى رفع عدد عمالها.

إن لوحة الحالة الاقتصادية في المغرب تبين في الجملة إذن بأن هناك ركودا في القوى المنتجة عوض التقدم، وإذا تحقق شيء من التقدم في الانتاج في الأعوام الأخيرة فذلك لا يعني سوى الفرع الاستعماري من الاقتصاد : الزراعة التصديرية، والمناجم، ونحظ قليل صناعات التحويل (ويسيطر على كل هذه الفروع المعمرون والاحتكارات الاجنبية).

والعنصر البليغ لهذه الوضعية هي الأزمة في التوظيفات. وهذه الازمة تتفاقم خصوصا وان عدد سكان المغرب (13 مليون نسمة تقريبا عام 1964) ينمو سنويا بنسبة 3 في المائة، فهناك كل سنة 400.000 من المواليد يطلبون القوت والمسكن واللباس والمعالجة، وهناك 150.000 يضافون الى يد عاملة قليلة التشغيل وغير مشتغلة، وهناك 70.000 من الاطفال يطلبون التعليم، وهناك 40.000 من المنازل يجب بناؤها لمجابهة نمو سكان المدن وحدها.

وابقاء المستوى المتوسط بالنسبة لكل فرد والمنخفض جدا في حد ذاته (المتوسط النظري في الولايات المتحدة من 100 الى 120 دولارا كل سنة) يتطلب توظيفا ــ بما فيه الاستهلاك ــ قدره 150 مليارا من الفرنكات كل عام لمواجهة النمو الديموغرافي ولتجديد الاجهزة البالية فقط. لكن حتى هذا القدر من التوظيفات سيكون غير كاف لمنع ارتفاع البطالة وقلة التشغيل.

ومع ذلك فان التوظيفات راكدة منذ عدة سنين في مستوى منخفض جدا، عن الحجم الأدنى، أي عن 150 مليارا من الفرنكات. على أساس رقم 100 عام 1952، عرفت التوظيفات الاجمالية هبوطا عميقا من 1953 الى 60ـ1959، ومنذ ذلك الحين أخذت تركد في رقم 60 لأعوام 1961 و 1962.

ترقب التصميم الخماسي لسنتي 1962 و 1963 توظيفات إجمالية قدرها 153 و 184 مليارا من الفرنكات. لكن التوظيفات الحقيقية لم تكن الا 107 مليارا عام 1962، والا 120 مليارا عام 1963، أما في سنة 1964؛ وحتى ولو قدرنا المحافظة على مستوى 1963 واعتبرنا ارتفاع الأسعار الذي أخذ يكتسي صبغة تضخمية، فيجب مضاعفة التوظيفات الموظفة سنة 1963 للبلوغ إلى القدر الذي حدده التصميم الخماسي لهذا العام.

وتنعكس هذه الأزمة العميقة للتوظيفات في تفاقم متكاثر لشروط حياة أغلبية السكان. في المدن وحدها يقدر عدد العاطلين ب 350.000، أي أكثر من 20 في المائة من مجموع السكان الحضريين النشيطين، وفي البوادي فان معدل قلة التشغيل، حسب التقديرت الرسمية، يفوق 50 في المائة من استمرار هجرة الفلاحين إلى المدن. إن مستوى معيشة اغلبية السكان في انخفاض مستمر، لأن مفعول رفع الاسعار يضاف الى ركود القوى المنتجة.

من استفاد من الاستقلال ؟

لم يستفد من الاستقلال سوى فئات اجتماعية تشكل الأقلية ولقد أدى الاستقلال إلى «تجديد» ما للاقطاعية التي أصبحت عناصرها تتجه أكثر فأكثر إلى بعض اشكال النشاط الرأسمالي، ولاسيما في الزراعة والتجارة وفي أخذ بعض الأسهم في الأعمال التي يراقبها الرأسمال الاجنبي، وأصبحت هذه العناصر، مع البرجوازية التجارية والعقارية، ومع البرجوازية البيروقراطية، تشكل أكثر فأكثر اوليغارشية تسير أداة الدولة وتوسع روابطها مع الرأسمال الاجنبي. وهذا الاخير، أصبح يشتغل، بالاخص بعد الاستقلال، بتصدير أقصى ما يمكن من الأرباح، دون أن يرغب في القيام بتوظيفات جديدة في البلاد، ومرارا لا يقوم حتى بتجديد جهاز مصانعه.

واستفادت البورجوازية التقليدية المتوسطة بدورها،وبقسط وافر، من حصول المغرب على استقلاله السياسي. ولقد اغتنت ووسعت قاعدتها الاقتصادية، لاسيما في الصناعة الخفيفة. مثل النسيج والتغذية، وفي التجارة الداخلية والخارجية، بصفة جزئية، وفي الاشغال العمومية والنقل البري والزراعة (بالأخص بشراء بعض أراضي المعمرين)، وفي الملكية العقارية الحضرية (ببناء او شراء عمارات كان يملكها الاوربيون).

ولقد استفادت البرجوازية الصغرى هي كذلك من الاستقلال، لا سيما بالدخول الى الوظائف العمومية والى مناصب أخرى، وبالحصول على تحسين وضعيتها في القطاع العمومي الاقتصادي وفي القطاع الخاص. إلا أن هناك عناصر كثيرة من هذه البرجوازية الصغيرة ـــ مثل صغار التجار وصغار الموظفين ـــ تعيش في ظروف صعبة جدا في المدة الاخيرة من جراء ارتفاع الضرائب وتجميد الأجور منذ سنة 1956، بالرغم من ارتفاع الأسعار.

وهكذا، فقد أدى الاستقلال إذن إلى نقل قسط من الدخل الوطني (هام نسبيا لكن من الصعب تقديره بتدقيق نظرا للحالة الراهنة التي توجد عليها الاحصائيات) لفائدة الاقطاعية والبرجوازية الكبرى، وايضا لفائدة البرجوازية المتوسطة والصغرى على إثر «مغربة» جزء كبير من الادارة.

خلال السنوات الأولى من الاستقلال، استطاعت الطبقة العاملة أن تفرض بعض الزيادة في الأجور، وفوائد اجتماعية مختلفة. لكن تلك الزيادة لم تكن في مستوى الأرباح، ومن جهة أخرى، أدى ارتفاع أسعار المعيشة السريع، لاسيما منذ سنة 1961، إلى تقهقر لا جدال فيه لمستوى عيش العمال الصناعيين، (تقهقر قدرته النقابات بثلاثين في المائة).

أما الصناع التقليديون، وشبه البروليتاريين في المدن من عاطلين مثل الباعة المتجولين وغيرهم، والجماهير الفلاحية الفقيرة (أكثر من مليون عائلة فلاحية من مليوني عائلة يعيشون من الزراعة)، فإن مصيرهم قد ازداد تفاقما على اثر النمو الديمغرافي الذي جرى منذ الاستقلال بالاخص.

وبالرغم من بعض التقدم الذي تحقق في باب التعليم الابتدائي فهناك ما يقرب من نصف الأطفال المغاربة ما بين 6 و 14 سنة لا يجدون مقعدا في المدرسة، وبقي معدل الأمية بين الكهول من أرفع أرقام العالم، اذ يقدر ب 89 في المائة.

وكما سنرى ذلك فيما بعد، فإن الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي يجتازها المغرب تتضاعف عام 1964 بأزمة مالية حادة على الصعيد الداخلي والخارجي معا، أزمة تقيم الدليل على تفاقم التناقضات الاقتصادية تفاقما عميقا.

وهذا الرصيد المخرب والمؤلم بالنسبة للشعب المغربي يصور فشل السياسة الاقتصادية المطبقة منذ الاستقلال وبالاخص منذ سنة 1960، وهذا يثير قلق الجماهير الشعبية التي اخذت تبحث عن مخرج جديد من هذه الأزمة المستمرة والمتفاقمة للاقتصاد المغربي. ان تصلب الاوليغارشية الحاكمة أمام تفاقم التناقضات الاجتماعية (تصلبا أخذ عام 1963 شكل اضطهاد عنيف للقوى التقدمية) لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تعميق عملية النضال الاجتماعي والسياسي.

مرحلتان في تطور السياسة الاقتصادية للمغرب المستقل

لم تزعزع السياسة الاقتصادية التي سلكتها حكومات المغرب المتوالية منذ الاستقلال، جذور سيطرة الرأسمال الاجنبي على الفروع الاساسية من الاقتصاد، ولا بقايا الاقطاعية التي لازالت قوية في الزراعة، وأكثر من ذلك انه في بداية سنة 1960 وقعت تنازلات كبرى لصالح الرأسمال الأجنبي، بينما تخلى المسؤولون عمليا عن تطبيق التصميم الخماسي لاعوام 64ـــ1963، بالرغم من المصادقة عليه من طرف الحكومة.

فكانت اذن هناك مرحلتان في تطور السياسة الاقتصادية لدولة المغرب منذ الاستقلال، امتازت المرحلة الأولى ـــ 60ـــ1956 ـــ باتخاذ بعض التدابير الجزئية، الرامية الى مساعدة التصنيع او تطوير الانتاج الزراعي، ومد البلاد بعملة وطنية، وتوقيف تصدير الرساميل، وامتازت المرحلة الثانية ـــ ابتداء من سنة 1960 ـــ بالتخلي عن كل محاولة تستهدف إحداث شروط تطور وطني، وبخضوع تام على الصعيد الاقتصادي الى مطالب الرأسمال الاجنبي والى الجماعات التي تسانده في الداخل (بالاخص الأوليغارشية الجديدة المنحدرة من الاقطاعية ومن البرجوازية البيروقراطية ومن برجوازية الاعمال الكبرى)، وبتفاقم مستمر للأزمة الاقتصادية والاجتماعية والمالية.

المرحلة الأولى من عام 1956 الى عام 1960
ومحاولة التصنيع التي أجهضت

اثناء هذه المرحلة تحققت بعض المحاولات للتخفيف من تبعية البلاد الاقتصادية والمالية، لكن بالرغم من وجهها الايجابي لم تكن التدابير المتخذة سوى جزئية وغير فاصلة ومرارا متناقضة، إنها لم تكن تستهدف تصفية سيطرة الرأسمال الاجنبي على أهم فروع الاقتصاد، بل جره الى ان «يلعب اللعب» وان يساهم في تصنيع البلاد، ان الدور الحاسم في هذا التصنيع قد أسند إذن إلى الرأسمال الاجنبي، مؤيدا بمساهمة الدولة، مساهمة صيغت كتشجيع وكضمانة لتوظيف الرساميل الأجنبية، لكن حينما فكرت الدولة في تأسيس بعض المؤسسات الهامة في الفروع الأساسية كالتعدين والكيمياء وذلك في إطار التصميم الخماسي، أصبح الاستنجاد بالتوظيفات الأجنبية، كعنصر أساسي للتطور، يلعب دور العرقلة لكل تأميم، ومن ناحية اخرى لم يتخذ أي تدبير محسوس قصد تسوية المشكل الزراعي.

1) إن التدبير الاقتصادي الهام الأول لحكومة المغرب المستقل حدث في عام 1957، وهو إقامة تعريفة جمركية جديدة، لأن البلاد كانت من ذي قبل خاضعة لنظام ما يسمى بالباب المفتوح الذي أقره عَقْدُ الجزيرة الخضراء سنة 1905، وهذا النظام كان لا يفرض على البضائع الداخلة للمغرب سوى حق جمركي ضئيل، ولا يميز بين الأقطار المستوردة.

2) في يوليوز 1959 وضعت الدولة المغربية يدها على معهد اصدار النقود الذي كان بين يدي مصرف أجنبي، وأقامت مراقبة على نقل الرساميل الصادرة، لمنطقة الفرنك، وضرورة هذه التدابير كانت ملحة منذ السنة الأولى من الاستقلال، لأن الاقتصاد المغربي كان أيام الحماية مندمجا في النظام النقدي والتجاري والمالي لتلك المنطقة، وتأسيس هذه المجموعة الشديدة التمركز قد سَمَحَ «للوطن الأم» بالاستيلاء على إصدار النقود، وعلى القرض، وعلى العلاقات النقدية الداخلية، وعلى الأنظمة والمبادلات الخارجية للبلدان المنخرطة في منطقة الفرنك.

ووجود عملة تابعة للفرنك الفرنسي يصدرها معهد إصدار أجنبي يسيطر عليها بنك باريس وهولندا، وكذلك حرية تصدير قسط هام من انتاج ثروات وعمل الشعب المغربي، تصديرا لا حد له من طرف الرأسمال الاجنبي، عبَّرا بعد الاستقلال عن رغبة في المحافظة التامة على علاقات الاستغلال الاستعماري وعلى التبعية الاقتصادية التي أقامتها الحماية (بين 1955 و 1959 نقلت 300 مليار من الفرنك القديم — أي ما يعادل 600 مليون من الدولار — إلى الخارج دون مقابل).

لقد أقامت الحكومة مراقبة على نقل النقود إلى أقطار منطقة الفرنك، كما جعلت من الاجباري رجوع قيمة الصادرات، لكنها في نفس الوقت تنازلت أمام الضغط لفائدة تخفيض العملة المغربية، ضغط كانت تمارسه الجماعات الأجنبية وطرف من البرجوازية المغربية.

كان بإمكان هذه المراقبة على النقل أن تُبقي في البلاد الرساميل التي تكونت فيها، رساميل كان ينبغي أن تستعمل لتنمية التوظيفات، الشيء الذي يسمح بسلوك سياسة اقتصادية جديدة ترمي إلى إحداث ظروف تطور وطني، وذلك لو صحبت هذه المراقبة تدابير أخرى ضد الجماعات الاحتكارية الاجنبية، وإصلاح زراعي يستحيل دونه أي تطور اقتصادي في المغرب، لكن هذا كان يقتضي السير بجرأة في طريق إصلاح زراعي جذري وتأميم المرافق الحيوية (كالمناجم والأبناك والتجارة الخارجية والمؤسسات الصناعية الكبرى ذات الطابع الاحتكاري الخ...) التي يبيح امتلاكها — اعتبارا لانتاج المعمرين الاجانب الزراعي — للرأسمال الأجنبي مراقبةَ أكثر من نصف الانتاج الوطني، ووسائل التكديس الانتاجي بنسبة ما بين 70 و 80 في المائة على الأقل.

إلا أن هذا التوجه، وهو الوحيد الذي كان يؤدي الى احداث تغيرات لا تقلب، لم تسلكه حكومة ذلك الإبان. إن الأوهام المتعلقة بدور الرأسمال الأجنبي كانت لم تزل حينذاك نهائيا حتى من ذهن عدد من العناصر التقدمية داخل الحركة الوطنية.

3) ولم ترجع التدابير المتخذة لصالح التصنيع بالنتائج المرجوة، وإنما أدت إلى بعض إنجازات جزئية ضعيفة المدى، إنجازات كان بعضها قابلا للنقاش.

حتى عهد الاستقلال كانت الزراعة والمناجم يشكلان ما يقرب من ثلثي الانتاج ـــ باستثناء التجارة والمصالح ـــ. أما صناعات التحويل فكانت تساهم بأقل من 15 في المائة في تكوين الانتاج الداخلي الضخم. وعلاوة على كونها لم تكن متممة للفرع المنجمي، عرفت تلك الصناعات تطورا غير متساو طبقا للفروع (الصناعات الغذائية والنسيج تشكل وحدها ثلثي الانتاج الصناعي)، كما عرفت تطورا فوضويا.

فتولد عن ذلك تضاد بين الفروع المجهزة تجهيزا عاليا وبين الفروع الناقصة التجهيز بالنسبة للطلب الموجود القادر على الأداء، طلب يغطيه إما جزئيا أو كليا استيراد المنتوجات المصنوعة، وكان هذا التطور الصناعي في أهمه من عمل الرأسمال الأجنبي، بينما رأى الرأسمال الوطني الخاص، الذي ظهر إلى الوجود مع الانفصال عن أشكال ما قبل الرأسمالية، رأى نفسه مبعدا عن الفرع الصناعي، باستثناء بعض المؤسسات الصغرى أو المتوسطة، بالأخص في التغذية والنسيج والأحذية والنقل على الطرق والبناء وحوالي 1949 و 1950، كانت مساهمة الرساميل المغربية في الشركات المجهولة الاسم تفوق 100 مليون من الفرنكات، أقل من خمسة في المائة.

بعد الاستقلال أعلنت الحكومة عن عزمها على ضمان الاستقلال الاقتصادي عن طريق التصنيع. وترقبت تحقيق بعض المشاريع الصناعية الهامة في إطار التصميم الخماسي (64ـــ1960)، مثل : احداث مركب الصلب، ومعامل لصناعة الأسمدة من الفوسفاط والأزوط والمواد الكيماوية كالحامض الفوسفوري، وكذا معامل للصناعة الخفيفة مثل الأغذية والنسيج الخ... أي في المجموع تحقيق أهداف توظيفية صناعية تقدر ب 160 مليون من الفرنكات (بما في ذلك المناجم) أثناء مدة خمسة أعوام.

وكان تدخل الدولة للاسراع بتصنيع البلاد مفهوما دائما كإضافة لنشاط الرأسمال الخاص الذي كان دوره يعتبر فاضلا، اللهم فيما يخص تطور بعض الصناعات الاساسية التي تشكل أهمية كبرى بالنسبة للأمة، وفيما إذا وقع «عجز في التوظيف الخاص» . وكانت هذه النظرية تريد إيجاد توجيه على «مكتب الدراسات والمساهمات الصناعية»، وهو مكتب نظمته الدولة عام 1958 للقيام بكل دراسة من شأنها أن تساهم في تطوير البلاد الصناعي، «وأن تساعد على تصنيعها».

وفي أوائل يناير 1960 اخذ هذا المكتب إسهاما في تسع مؤسسات (مجموع رأسمالها الاسمي 3.400 مليون من الفرنكات) على أساس معدل متوسط من مساهمة الدولة نسبته 40 في المائة، وتشتغل تلك المؤسسات بتركيب سيارات الشحن والسياحة والجرارات وقطع التغيير المكانيكية وصناعة عجلات المطاط وتكرير البترول، وصناعة خيوط القطن والنبات، وخدمة الفرشي، وكان يراد من هذا المكتب أيضا أن يساهم في تحويل المركبات الكيماوية والصلبية، أي ب 17 في المائة من تمويل التوظيفات الصناعية التي كان يترقبها التصميم الخماسي، في ست مؤسسات من مجموع التسعة المذكورة كانت مساهمة الرأسمال الأجنبي هي العليا، وفي شركات تكرير البترول تتقاسم الدولة مع احتكار الدولة الايطالية (ايني) الرأسمال بنسبة النصف لكل واحد من الطرفين.

ضعف وتناقض التوجيه المتخذ

واتُّخذت تدابير أخرى لتشجيع توظيف الرساميل في الصناعة. في عام 1959 تأسس «البنك الوطني للتطور الاقتصادي» كانت الدولة تملك فيها اغلبية الرأسمال، باشتراك مع بعض الجماعات المالية الأجنبية، وذلك قصد تطوير القرض للصناعة. وفي نهاية عام 1958 وقعت المصادقة على «ميثاق التوظيفات لاحداث إطار موافق للذين يقبلون توظيف رساميلهم في الفروع الصناعية ذات الأسبقية، (ومن المنافع الممنوحة لهم. رد الحقوق الجمركية على الأجهزة المستوردة إليهم، واعفاءات مختلفة من الضرائب، الحرية في نقل الأسهم والأرباح الى الخارج، الاذن بنقل منتوج تصفية التوظيف بعد 15 عاما).

وبين 1958 وبداية 1960 ظهر بعض التطوير في سياسة الحكومة الصناعية، تطوير متجه نحو إنماء دور الدولة الا أن هذا الاتجاه كان مصحوبا في نفس الوقت بضعف خطير وبتناقضات حدَّتْ منه.

فمن جهة كانت هناك إرادة في توسيع رأسمالية الدولة : إن مكتب الدراسات والمساهمات الصناعية، لم يكتف بتقديم مساهمته القليلة، بل أخذ يطالب بقسط هام من الأسهم حتى ولو كان المعنيون بالأمر لا يرغبون في ذلك. في البداية طالب ب 34 في المائة ــ الشيء الذي يخوله حق الاعتراض في مجالس المساهمين ــ ثم فيما بعد، طالب ب 40 الى 50 في المائة، وفي بداية 1960، عندما بدأ التفكير في إنشاء بعض الفروع الأساسية، ولاسيما في الصناعة الكيماوية، كانت هناك فكرة تمويلها بنسبة 100 في المائة من طرف الدولة، وأخذ المكتب المذكور يبحث على استخراج أقصى الأرباح من توظيفاته لتخصيصها لتوسيع مساهماته.

لكن من جهة أخرى لم تكن نية الدولة موجودة لازالة الرأسمال الأجنبي من الفروع الحيوية التي كان يحتلها في الاقتصاد. كانت المشاريع الهامة للمكتب لا تترقب شروطا كبيرة لفائدة الرأسماليين الأجانب، اذ تمويل المشاريع هذه كانت تساهم فيها الدولة بنسبة ثلاثة أرباع ــ الشيء الذي يحصر بمثل هذا القدر أخطار التوظيفات الخاصة ــ كما أنها قدمت مساهمة في السوق الداخلية، ضمنتها وحمتها، مع فوائد أخرى.

إن هذه السياسة المتناقضة التي تبحث من جهة على التنقيص من التبعية الاقتصادية عن طريق التصنيع، والتي تسعى من جهة أخرى إلى إبقاء وتطوير التعاون مع الرأسمال الأجنبي، حكمت في الواقع على نفسها كسياسة ترمي إلى تطوير قطاع الدولة بطريقة «إصلاحية»، قطاع كان عاجزا عن جر الاقتصاد نحو تطور سريع ومستقل، دون أن تزال للجماعات الاحتكارية المصادر الهامة للتكديس الانتاجي، ومراقبة الفروع الحيوية للاقتصاد، وحرمت نفسها من وسائل التطور الأساسية لقطاع الدولة الذي كان بقدرته أن يلعب الدور الحاسم في انطلاق مجموع الاقتصاد.

ان هذا التردد وهذا الضعف كانا يعكسان بقدر ما، التناقضات الخاصة للبرجوازية الوطنية المغربية التي رأت نفسها اسيرة رغبتها في توسيع قاعدتها الاقتصادية على حساب الرأسمال الأجنبي، وأسيرة خوفها من مشاهدة البلاد تسلك طريق تطور تقدمي على اثر تغييرات لا يمكن قلبها. أما بعض العناصر التقدمية من الحركة الوطنية فقد ارتكبت غلطا : وهو الاعتقاد بأن مثل هذه التغييرات يمكن ان تقع دون دفعة شعبية عميقة وعاقبة هذا الغلط كانت عدم إثارة هذه الدفعة وتعبئة الجماهير حول آفاق واضحة وأهداف مدققة.

المشكل الاساسي للتركيبات الزراعية
لازال موضوعا كله

إن كون المشكل الزراعي بقي بدون حل يصور سلفا إخفاق كل سياسة تصنيعية وطنية.

في المغرب 70 في المائة من السكان يعيشون في البادية، ويمثل الانتاج الزراعي ما بين الثلث و 40 في المائة من الانتاج الداخلي.

إن الفرع الرأسمالي في الزراعة كان كله تقريبا من صنع الحماية الفرنسية. فزراعة المعمرين أقيمت في المغرب بفضل تأييد الدولة الأستعمارية على أشكال مختلفة، بما فيها سلب الأراضي المغربية. وغداة الاستقلال كانت توجد في البلاد 4.100 مزرعة يملكها المعمرون، تتعدى مساحتها 10 هكتارات، ويفوق مجموع مساحتها مليون هكتار — بما فيها الأراضي الراقدة — من أفضل اراضي المغرب وارتفع تسبيا بعد الاستقلال عدد الملاكين المغاربة الذين يستثمرون أراضيهم بأساليب رأسمالية، وبالأخص على اثر شراءاً ما يقرب من 300.000 هكتار من المعمرين، الشيء الذي جعل المساحة التي يملكها الملاكون المغاربة المنتمون لهذه الفئة تتعدى نصف المليون من الهكتارات. وينفق المعمرون الأجانب قسطا كبيرا من أرباحهم الخالصة خارج البلاد (نقل الأموال المؤذن لها بالخروج وحتى غير المؤذن لها)، وبما أن المعمرين كانوا يخشون مصادرة أملاكهم، امتنع معظمهم من التوظيف فيها ولو كان عن طريق إصلاح الأدوات أو تبديل ما لم يبق صالحا منها.

أما بقية الزراعة التي تعيش منها أغلبية الشعب الساحقة، فبقيت بقسط وافر، خاضعة لرواسب عتيقة، فالفلاحون المغاربة ينتجون بالأخص الحبوب الصالحة لصناعة الخبز، ومنتوجات المواشي، ولا يروجون في السوق سوى 30 في المائة من إنتاجهم، والباقي يخصصونه لاستهلاكهم، ولا يستهلكون إلا 15 في المائة من مجموع الواردات، كالنسيج والسكر والشاي بالاخص. أن الفلاح المغربي المحروم من الأراضي الخصبة والمتضرر من النمو الديموغرافي السريع، يعيش اليوم عمليا على شفا المجاعة.

تستعمل الأغلبية الكبرى من المزارعين وسائل بدائية للانتاج وتحصر التركيبات الزراعية شبه الاقطاعية، مثل الخماسة والخبزة والعقود القائمة على الديون والربا، انتشار كل تقدم اقتصادي وتقني، وتشكل الجماهير الفلاحية المحرومة كليا او جزئيا من الارض الكافية لضمان الحد الادنى من الغذاء الضروري لحياة العائلات، 50 في المائة من العائلات القروية. إن التركيبات شبه الاقطاعية لا تبقى الطرف الكبير من الفلاحين في حالة خضوع دائم لملاكي الاراضي والمواشي ووسائل العمل فحسب، بل تشكل أيضا عرقلة أساسية في وجه كل توظيف ضروري لتقدم الزراعة. كل الملاكين شبه الاقطاعيين يستهلكون على شكل اقتناء الكماليات او يمارسون المضاربة بقسط المحصول الزراعي الذي يعود لهم.

وأخطر من هذا كون قوة العمل الهائلة لسكان البوادي لا تستعمل إلا قليلا، إذ لا يشتغل الفلاحون في المتوسط سوى 100 أو 150 يوما في السنة، مع أن بإمكانهم ان يبذلوا عملا منتجا خلال 250 يوما في العام. وبما أن الفلاح الكادح يوجد دائما عل شفا المجاعة، وبما أن رب الأرض التي يشتغل عليها هذا الفلاح يكتفي بجمع (بنفسه او بواسطة اعوانه غير

المنتجين) ما يعود له من محصول زراعي دون أن يوظف شيئا في وسائل العمل والجر، فإن الانتاجية بقيت قليلة جدا (من 5 الى 7 قناطير من الحبوب في الهكتار)، وليس بالامكان مع هذا تحقيق أي تقدم تقنيا كان او اقتصاديا.

إلا أننا نشاهد اليوم تحول بعض الملاكين شبه الاقطاعيين إلى مزارعين رأسماليين . ومن جهة أخرى فإن فئة الفلاحين الأغنياء أخذت تتعزز على حساب الفلاحين الصغار المرغمين على بيع أو كراء اراضيهم بأبخس ثمن. وهناك عدد من المغاربة شرعوا في شراء اراضي المعمرين الأجانب، كل هذه الظاهرات تتسبب في حدة عملية التمييز بين الطبقات الاجتماعية في البوادي، الشيء الذي يضع مشكلة الاصلاح الزراعي بكيفية أكثر إلحاحا.

حاولت الدولة، ابتداء من سنة 1957 ، أن تجدد أساليب إنتاج الفرع «التقليدي» في الزراعة، لكن دون أن تتطرق للتركيبات الزراعية. ذلك ما سمي «بعملية الحرث». اتخذت الدولة تحرث بواسطة التراكتورات التي تملكها، مساحة كانت تنوي ان تبلغ سنويا مليونا من الهكتارات، وذلك بصفة تدريجية.

فنتج عن هذا شيء من الانماء في انتاج الأراضي التي عمتها تلك العملية. (وبلغت التنمية نسبة 2 او 3 قناطير في الهكتار). إلا أن البرنامج المحدد لم يتحقق كله. بل رأينا، ابتداء من 1958 و 1959 انخفاض تلك المساحة بحد كبير : انتقلت هذه المساحات من 167.000 هكتار 58—1957 الى 290.000 عام 59—1958، ثم انخفضت إلى 193.000 عام 60—1959، والى 107.000 عام 62—1961، والى 94.000 عام 63—1962.

ومن وراء العوامل الثانوية لفشل عملية الحرث (وهي عوامل تقنية وإدارية الخ..)ظهرت عوامل أعمق، ألا وهي بقاء التركيبات الاجتماعية «التقليدية» وقواعدها الزراعية.

من الزاوية «الاصلاحية» فإن تجاوز هذه التركيبات سيحدث بنفسه بفضل مرور التراكتور على حدود الملكية، مرور يعتبر كخطوة أولى نحو تأسيس تعاونيات الانتاج.

إلا أن هذه النظرية المحافظة — التي قبلت عملية الحرث — برهنت — كما بينتْ ذلك الأحداثُ — على أنها أكثر واقعية للمحافظة على امتيازاتها، لأنها بقبولها استعمال تراكتورات الدولة تتمكن بسهولة من إخفاء الطابع الضروري لاصلاح زراعي يتحقق علي حساب المعمرين والملاكين العقاريين الكبار، حقا ان العملية اصطدمت ببعض مصالح الأعيان القرويين، إلا أنها تركت لهم إمكانية تطوير عداء ازاءها، وذلك باستغلالهم المصاعب والمشاكل الناتجة عن تطبيق العملية هذه، خصوصا وهي عملية ناقصة. ونشاطهم في هذا السبيل، مع خيبة آمال الفلاحين المحرومين من الأرض احدث شيئا فشيئا عدم اهتمام إن لم نقل معارضة الجماهير الفلاحية لهذه العملية.

الى يومنا هذا لم تقع أية محاولة ولا أي شروع في تحقيق الاصلاح الزراعي. في عام 1960 استرجع قسط ضئيل من اراضي المعمرين — 40.000 هكتار تقريبا — وأسند الى الهيئات الزراعية التابعة للدولة لتسهر على تسييره. وفي 64—1963 ظهر بأن الحكم يريد ان يتجه نحو شراء «اراضي الاستعمار الرسمي»، وهي اقل من 300.000 هكتار، أي الأراضي التي منحتها الحماية للمعمرين الاوروبيين على اثر سلبها من اربابها المغاربة. فوقع استرجاع 50.000 هكتار تقريبا في هذا النطاق، سلمت الى مكتب زراعي تابع للدولة، مكتب ظهر عمليا عاجزا عن السهر عليها كما يجب. ان نوايا الحكم الحالي تبدو كمحاولة لاحداث «منافس أمن» على شكل « شبه إصلاحات جزئية»، تسمح في نظره، بإبطال المطالب الفلاحية بإصلاح زراعي

جذري، وبتوسيع قاعدة الفئات المتوسطة من الفلاحين، وبتوطيد قواعد جزء من المعمرين الأجانب وبالأخص قواعد الملاكين العقاريين الكبار، القدماء منهم والجدد.

المرحلة الثانية ــ 60 ــ 1964
والتفاقم المستمر للتناقضات الاقتصادية والاجتماعية

لما طردت العناصر التقدمية من الحكومة، امتاز تطور سياسة الدولة الاقتصادية، ابتداء من 61ـ1960 بالتخلي عن كل اتجاه معادي للامبريالية وبالخضوع التام تقريبا الى مطالب الرأسمال الاجنبي والاوليغارشية الجديدة المنحدرة من الاقطاعية والبرجوازية العقارية والتجارية، وللفئات العليا من البرجوازية البيروقراطية.

والتدابير الاساسية التي ترسم هذا الطريق كانت : التخلي عن التصميم الخماسي لاعوام 64ـ1960، وتبني قانون جديد للتوظيفات بتاريخ فبراير 1961 (الذي ينص على اعتماد يتراوح ما بين 15 و 20 في المائة لفائدة توظيفات، ومختلف إعفاءات جبائية، وحق نقل الرأسمال الموظف أوتوماتيكيا في كل وقت)، وإلغاء الأغلبية في مساهمات الدولة في رأسمال البنك الوطني للتطور الاقتصادي الذي انتقلت مراقبته إلى الرأسمال الأجنبي، شراء الدولة للسكك الحديدية والطاقة الكهربائية بشروط جد مفيدة لبنك باريس وهولندا، والتقرب من أوروبا الستة والرغبة في إعطاء طابع تأسيس للعلاقات بين المغرب والسوق المشتركة، إذ المسؤولون الحاليون لا يخفون عطفهم على إبرام علاقة المشاركة مع هذه السوق.

إلا أن النتائج المحصل عليها لم تزد تأكيدا لضرر هذا الاتجاه.

إن ضياع زبدة المصادر الوطنية أخذ في الاسراع بدون مقابل : في 1962 و 1963 بلغ نقل الرساميل الى خارج المغرب سنويا ما يقرب من عشرين مليارا من الفرنكات، على سبيل «المساعدة التقنية». ويُقدَّر النقل الرسمي الخاص بمداخيل الرأسمال بما بين 13 و 14 مليارا من الفرنكات سنويا، دون اعتبار النقل الذي يقع بطريقة التهريب، وهو نقل يمكن أن يقدر بنصف القدر الرسمي، فيخرج إذن كل سنة من المغرب ما بين 45 و 50 مليارا من الفرنكات. وفي مقابل ذلك فإن التوظيفات الخاصة الآتية من الخارج لا تقدر إلا بقدر ضئيل جدا، أي بما يقرب من مليارين من الفرنكات عام 1962، ومن أقل من مليارين من الفرنكات عام 1963.

وعليه فإن الأزمة الحادة للأداءات الخارجية التي يجتازها المغرب الآن كانت منتظرة، لأنها ليست إلا علامة لداء أعمق، ألا وهو ذلك النهب الحقيقي الذي يخضع له الاقتصاد المغربي في ظروف استغلال طفيلي، دون توظيفات جديدة، ومرارا تجديد التجهيز والآلات.

خلافا لبلدان متخلفة أخرى، لم يعرف المغرب منذ استقلاله توظيفات هامة من الرساميل الشخصية من الخارج وهذا يفسَّر طبعا بأسباب اقتصادية، كضيق السوق الداخلية الخ...، ويفسر أيضا وبالأخص بأسباب سياسته الناجمة، على ما يبدو، عن تردد وتخوف أوساط الأعمال الدولية، من توظيف رساميلها في بلد يظهر لها بأن مستقبله غير محقق، وهذا الموقف الذي يقفه الرأسمال الأجنبي، وهو حلب البقرة دون العناية بتغذيتها يبين بوضوح أكثر الطابع الطفيلي والتقهقر الذي ينطبع به الاستعمار الجديد بالمغرب، والذي تنطبع به أيضا الفئات الاجتماعية التي يرتكز عليها هذا الاستعمار.

وما دامت الشروط الموضوعية والذاتية لم تتوفر، يمكن للتطور غير الرأسمالي ان يشكل مرحلة متوسطة

وفي نفس الوقت طريقا بديعية وجديدة للانتقال إلى الاشتراكية، طريق تطبيق على الظروف الخاضعة القائمة في البلدان المتحررة مؤخرا.

ويجد طريق التطور غير الرأسمالي تعبيرا له في ميادين اساسية ثلاثة مرتبطة ارتباطا متينا :

أولا : في ميدان مستوى التحولات الاجتماعية ـــ الاقتصادية التي يتعلق عليها التطور السريع،

ثانيا : في ميدان مستوى إشكال النظم المناسبة للاقتصاد بالنسبة إلى تسوية مشكل التراكم الداخلي وتوجيه التوظيفات بالاخص،

ثالثا : في ميدان مستوى الأشكال التأسيسية التي تسمح بمساهمة أوسع الجماهير في البناء الاقتصادي والاجتماعي.

إن الأمر يتعلق إذن بتشكيلة اجتماعية انتقالية ومختلفة الطبع، توطد فيها مقتضيات تطور اقتصادي مستقل وسريع، بقدر تسويتها الميول نحو تنمية سريعة ومطردة ومسيرة ذاتيا، تنمية تتعلق بدورها على ازالة الاشكال الرأسمالية في الاقتصاد تدريجيا، أشكالا يمكن أن تبقى قائمة ثانوية في المراحل الأولى من العملية.

من البديهي بان ليس هناك أتمة ولا عفوية في إحداث الظروف المؤدية إلى تطور غير رأسمالي، ولا في سير العملية نفسها.

إن إحداث الظروف المؤدية لتطور غير الرأسمالي لا يمكن أن تفتح لنفسها سبيلا إلا عبر مسيرة ثورية معقدة، ويعني هذا أن ذلك يعلق قبل كل شيء على نضال القوى الاجتماعية المهتمة حيويا بتصفية الاستغلال والتعاسة والتي تشكل أغلبية السكان، أي على نضال العمال والفلاحين أولا. وهذا النضال مختلط مع حركة مجموع الأمة، مؤكدا سيادتها على الصعيد الاقتصادي ضد رواسب السيطرة الأجنبية، حركة يمكن أن تشمل في بعض المراحل حتى الفئات غير الشعبية مثل الفئات البرجوازية، التي تشعر بضرر مصالحها الطبقية من طرف بعض أشكال السيطرة الأجنبية، إلا أن الحركة لا يمكن أن تبلغ إلى نهايتها، أي إلى تحويل جذري فاصل يقلب ميزان القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بين الرأسمال الأجنبي وحلفائه الداخليين من جهة، وبين الطبقات والفئات الاجتماعية الطامحة إلى تصفية التخلف من جهة أخرى، إذا ما لم تكن تلك الحركة مسيرة من طرف القوى الأكثر تقدما في المجتمع، وبقدر ما تزداد الحركة جذرية في أهدافها، يرى بعض حلفائها غير الشعبيين خطرا على مصالحهم الطبقية، فينسحبون منها وينقلبون عليها في الوقت الذي يبدو لهم فيه بالذات بأن النظام الرأسمالي أصبح هو المهدد جوهريا كنظام للتطور الوطني الواسع في عملية الكفاح من أجل استقلال الاقتصاد الوطني لا ينبغي أن يرهن الوجه الديمقراطي المعادي للاقطاعية وللأوليغارشية، وجها يشكل في هذه المرحلة الفحوى الاجتماعي المتقدم لحركة التحرر. إن تسوية التناقض الجوهري يفرض هذا الوجه وتطويره.

ويمكن أن تتحقق هذه الاشكال من الاتحاد الوطني المناوئ للامبريالية وللاقطاعية في نظام من «الديمقراطية الوطنية» يكون فيها الحكم السياسي حكما وطنيا وديمقراطيا يعكس تلاقي مصالح مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية المعنية بتحقيق الاستقلال الاقتصادي وبتصفية بقايا الاقطاعية وازالة الاوليغارشية عن مواقعها. لكن لا يُزيل تحالف مختلف القوى الوطنية تضاد المصالح بينها ولا يزيل التمييز في المطامح المتعلقة بنوع التنظيم الاقتصادي والاجتماعي للأمة. إن تسوية مشكل التناقض الجوهري الذي يجعل أغلبية الأمة تتعرض إلى الامبريالية وحلفائها الداخليين لا يسوي بحد ذاته التناقضات الأخرى في المجتمع، بل ستبقى تلك التناقضات

قائمة وستتطور داخل نظام الديمقراطية الوطنية نفسه، خصوصا وأن التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي ستنتج عن انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية، يمكن ان تخلق ظروفا أفضل من ذي قبل للتراكم الرأسمالي لدى الطبقات الوطنية التي تملك الثروات ووسائل الانتاج، كتوسيع السوق الداخلية الناتجة عن إصلاح زراعي، وحماية الاقتصاد الوطني حماية قوية، وازالة العراقيل شبه الاقطاعية التي تثقل على طرف كبير من الملكية العقارية، وتوسيع ممكن للملكية الزراعية الصغير التي ستبحث عن الانقلاب إلى ملكية متوسطة إلخ...

ويستنتج من ذلك أن النزاع، داخل نظام الديمقراطية الوطنية، بين القوى الأكثر تقدما في المجتمع، التي تسعى إلى تصفية استغلال الانسان للانسان، وبين القوى التي تريد إبقاء الأشكال الرأسمالية في الاقتصاد، يمكن أن يتسع هذا التناقض ويكتسي اشكالا مختلفة، لا يمكن تسوية هذا التناقض بصفة نهائية لصالح القوى التقدمية الا بدلالة درجة المساهمة الفعلية للجماهير الشعبية في حكم الدولة بواسطة منظماتها، وكذلك على شكل مراقبة الحكم الاقتصادي والسياسي على جميع الدرجات، وعلى شكل إشراك تلك الجماهير إشراكا متينا في تسيير الاقتصاد، ففي هذا النطاق فإن دياليكتية الاتحاد والكفاح في الاقتصاد والسياسة والايديولوجية ستجد مجالا خصبا وبديعيا للنشاط.

التحولات الاجتماعية الضرورية

وأشكال تنظيمية جديدة للاقتصاد وللمجتمع

إن مشاكل التطور الاقتصادي الوطني لا يمكنها أن تسوى إلا حينما تزول نهائيا التركيبات القديمة المنحدرة من الاستعمار، امتدادا لوضعية التبعية الاقتصادية التي وضعت الامبريالية بلادنا فيها.

ان حصر كل تطور للاقتصاد الوطني منذ الاستقلال آلت من كون حصة واسعة من الفائض الاقتصادي — حصة كان ينبغي توظيفها — قد أصبحت عقيمة لما استولى عليها الرأسماليون الأجانب والأوليغارشية المحلية، والبرجوازية الوطنية التي لم تجد أمامها مناسبة للتوظيف المنتج، لأن السوق الداخلية التي هي فلاحية في أساسها، محدودة بالركود الزراعي وبعلاقات انتاج معادية لتنمية اقتصادية سريعة.

فالدخل المرتفع للطبقات المسيطرة يبذر في استهلاك ترفيي وفي عمل غير منتج، وقسط وافر من المصادر يبتلع من طرف اداة دولة بيروقراطية غير منتجة.

وينبغي الاضافة إلى كل ذلك بأنه من غير الممكن في الظروف الاجتماعية الراهنة، تحريك الاحتياطات الطاقية الهائلة والخلاقة الكامنة في الشعب ، والضرورية لتنمية التراكم والتوظيف، إن التركيب الاجتماعي الموجود يمنع تعبئة القوى المنتجة.

يمكن تلخيص الانقلابات الضرورية للتركيب الاقتصادي والاجتماعي كما يلي :

1 — تصفية العلاقات ذات النوع الاستعماري القديم والجديد في القطاع الرأسمالي من الاقتصاد، وذلك بالامتلاك الوطني للفروع والمؤسسات التي تراقبها الجماعات الاحتكارية الأجنبية.

2 — تصفية الهياكل الاستعمارية وشبه الاقطاعية في الزراعة بواسطة إصلاح زراعي جذري عميق لفائدة الفئات الفقيرة من الفلاحين، الشيء الذي سيسمح بإحداث الظروف للتوسع الزراعي، ولتعبئة اليد العاملة القليلة الاستغلال للقيام بأعمال منتجة، ولتوسيع السوق الداخلية.

وفي نهاية هذه التحولات، سيشتمل التركيب الاقتصادي الوطني على أربعة فروع.

أ ــ فرع الملكية الجماعية والوطنية للدولة.

ب ــ فرع صغير ومتوسط للانتاج الفردي الفلاحي والصناعي التقليدي.

ت ــ فرع رأسمالي.

ث ــ فرع تعاوني في الزراعة والصناعة التقليدية إلخ... يكون متطورا قليلا أو كثيرا.

ان جوهر التطور غير الرأسمالي هو توسيع الأشكال غير الرأسمالية في الاقتصاد (فروع الملكية الاجتماعية والتعاونية)، وهو استعمال وابتلاع الفرع الرأسمالي تدريجيا وكذلك فروع الانتاج الفردي من طرف الفروع غير الرأسمالية.

ويشتمل الفرع الأول على المؤسسات المؤممة وكذا التي ستشيدها الدولة لا سيما في الصناعات الأساسية. فإلى هذا الفرع يرجع دور السيطرة في تطور مجموع الاقتصاد ومن أجل ذلك ينبغي توفر شرطين اثنين :

1 ــ ينبغي لقطاع الدولة أن يتطور على أساس علاقات الملكية الوطنية للدولة، تطويرا ديمقراطيا تراقبه الشغيلة.

2 ــ وبما أن هذا القطاع يشكل محرك التطور، لا سيما في الفرع الصناعي، فينبغي له أن يتطور بأسرع من القطاع الرأسمالي : فمساهمته النسبية والمطلقة في حجم الانتاج والتوظيف يجب أن ترتفع بأسرع من القطاع الرأسمالي.

ويتجلى طابع المراقبة العمالية ومساهمة العمال في تسيير مؤسسات فرع الملكية الوطنية للدولة بضرورة محاربة كل بيروقراطية في تسيير قطاع الدولة، ومحاربة كل محاولة ترمي الى تسخير انتاج كد وتضحيات الأمة جمعاء لصالح جماعة من المحظوظين بواسطة أداة الدولة أو الرأسمال الخاص. وهذا الخطر الاخير من الواقعية بمكان، خصوصا وهو يقتضي، لمدة ما، أشكالا رأسمالية في الاقتصاد بجانب فرع الملكية الاجتماعية، ثانيا يمكن أن يكون ذلك، أن يصبح وسيلة لأن يهتم العمال مباشرة بتطور وتحسن تسيير المؤسسات الوطنية، قصد تشجيع وتطوير البحث على أحسن الأساليب في الانتاج والتسيير ورفع روح المبادرة والمسؤولية في أوساط الطبقة العاملة.

وبرمجة تطور الاقتصاد، القائمة بالأخص على توسيع فرع الملكية الاجتماعية، ينبغي أن تدمج أيضا بصفة غير مباشرة الفروع الخاصة التي ستبقى مدة من الزمان : وتكون هذه الفروع مراقبة وموجهة بطرق مختلفة كتقديم الطرود وطلبات الدولة (بيعا وشراء) وسياسة الأسعار، وتأسيس الشركات المزدوجة تكون ملكيتها وتسييرها بين يدي الدولة والرأسماليين الفرديين، لكن يلزم أن يتجه الميل الجوهري للتطور نحو إزالة الأشكال الرأسمالية في الاقتصاد تدريجيا.

وتكتسي تعبئة القوى الشعبية في عملية البناء الاقتصادي وجها فاصلا في التطور السريع، ومن هنا تأتي أهمية الأشكال التأسيسية التي تساعد على تلك التعبئة وهي ضرورة ضمانة مساهمة أوسع الجماهير في مراقبة وتسيير السلطة الاقتصادية والسياسية على سائر المستويات.

ــ المساهمة في المؤسسات السياسية على الصعيد الوطني والاقليمي والمحلي.

ــ المساهمة في المؤسسات الاقتصادية بما فيها تأسيس منظمات ديمقراطية لتسيير الأدوات التقنية

للتطور الصناعي والزراعي.

وفي نهاية الأمر فان تعبئة الجماهير الشعبية من أجل النضال لخلق ظروف تطور اقتصادي سريع ومستقل، لضمان البناء الاجتماعي، هي طريق النجاة بالنسبة للبلدان التي تحررت مؤخرا.

عبد العزيز بلال

☆ ☆

ممنوعات الثقافة المغربية

بيان من جمعية قدماء
تلاميذ ثانوية الامام الأصيلي

مرة اخرى تغيب القضية الفلسطينية كفعالية عن اصيلة حتى اشعار آخر.

في اواخر غشت الماضي رفضت السلطة المحلية السماح بانجاز الايام الثقافية الفلسطينية المقررة بدعوى عدم مناسبة التوقيت، والآن يتكرر الرفض نفسه بصيغة طلب التأجيل ولنفس الدعوى في حق اللقاء الثقافي الثامن للجميعة.

لقد تمت اتصالات عديدة ومتوالية من طرف المكتب الاداري للجمعية مع باشا المدينة قصد الحصول على الترخيص لانجاز اللقاء، وبعد ما يقارب الاسبوعين من التسويف والمماطلة تلقى المكتب يوم الخميس 14 /7 /1983 جوابا شفويا غير مباشر يقول بوجوب تأجيل اللقاء حتى اشعار آخر...

ان السيد الباشا يتملص مرة اخرى متذرعا بالحساسية الخاصة للقضية الفلسطينية على المستوى الرسمي وبطبيعة الظروف المرحلية... تلك الظروف التي من اجلها بالذات اختارت الجمعية القضية الفلسطينية كموضوع مركزي للقائها الثامن...

هكذا ـــ اذن ـــ تصادر فلسطين حتى في اصيلة، ويحرم الجمهور من التواصل والحوار حول قضيته المركزية.

تصادر فلسطين ويبقى الصيف الوطني في اصيلة مسرحا لاستجمام مثقفي الجهة الأخرى.

ولكن الجمعية متشبثة بلقائها الثقافي، وتدعو كافة المثقفين الوطنيين والهيئات والجمعيات الثقافية الى التضامن الفعلي والمساهمة معها في الملتقى الثقافي القادم المزمع عقده في أواخر غشت 1983.

المكتب الاداري